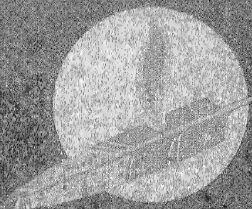


مشكلات

فلسفة

١

مشكلات الفلسفة



تأليف

الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل سعدى (البحران)

مشكلات فلسفية

(١)

مشكلات الفلسفة

تأليف

الدكتور زكريا إبراهيم

الناشر

مكتبة مصر
٣ شارع كامل مكتفي - الجيزة

دار الطباعة الحديثة
١٢٨٨٨ - ١٢٨٨٩ - ١٢٨٩٠
١٢٨٩١ - ١٢٨٩٢ - ١٢٨٩٣

الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة

مقدمة

للطبعة الجديدة

لم أكن أصدق ما قاله أبو حيان التوحيدي من أن « إنشاء الكلام الجديد أسير على الأدباء من توقيع القديم^(١) » ، حتى طلب إلى تنقيح كتابي « مشكلة الحرية » لإعادة طبعه ، فإذا بي أجد نفسي طاجراً تماماً عن تعديل ما كتبت ، وكأني أعم بتعقب أمر بدأ به غيري ، على حد تعبير أبي حيان ! وليس مرد هذا المعجز إلى أن العهد قد تقادم بتحرير هذا المؤلف ، أو أن اللهاكة قد انقطعت بين المبتدئ وبين المتعقب ، بل ربما كان مرد ذلك إلى اتساق الكتاب مع نفسه ، بحيث إن كل إضافة جديدة إليه قد تبدو بصورة الرق أو التلفيق أو التوقيع ! ومن هنا فقد كان لابد لنا من المحافظة على « المجلس الأصلي » الذي صدرت عنه هذه الدراسة ، كما كان لابد لنا أيضاً من الإبقاء على الكثير من التأملات الوجودية التي اقترنت بتفكيرنا في تلك المشكلة . ولئن كنا قد أضفنا إلى هذه الطبعة الجديدة فصلاً بأكمله تحت عنوان « من الضرورة إلى الحرية » ، إلا أننا لم نرد من وراء هذه الإضافة سوى استكمال دراسة العلاقات الديالكتيكية القائمة بين الحرية والضرورة ، دون إخلال بالروح العامة للكتاب . وأما فيما عدا ذلك ، فقد قمنا بمراجعة كل فصول الكتاب مراجعة دقيقة ، ولم نجد بداً من إدخال بعض التعديلات أو التنقيحات هنا وهناك ، خصوصاً في بعض الفصول الأولى من الكتاب .

(١) التوحيدي « المقابسات » طبعة حسن السندوي ، ١٩٢٩ ،

ولا بد من أن يكون القارئ قد لاحظ أن اهتمامنا بمشكلة الحرية لم يتوقف عند هذا الكتاب ، فقد عدنا إلى هذه المشكلة في كتابنا « مشكلة الإنسان » ، كما تطرقنا لدراستها أيضاً في مؤلف متأخر هو « تأملات وجودية » . ولكن الفكرة الأساسية التي بقيت بارزة في كل ما كتبناه عن الحرية هي أن تقرير الحرية لا يعنى إثبات شيء قد منح لنا ، بل هو تأكيد لمهمة علينا أن نضطلع بها . فليست الحرية في نظرنا منحة أو هبة ، بل هي كسب أو تحصيل . ولئن كان القارئ قد يأخذ علينا أننا عملنا بنصيحة بوسويه ، فأمسكنا بطرفي السلسلة ، دون أن تتمكن من الوقوف على وسط تلك السلسلة ، حيث يتحقق الاتصال بين الحلقات المختلفة ، إلا أن الأمانة الفكرية هي وحدها التي اضطرتنا إلى اتخاذ هذا المسلك ، لأننا لم نستطع أن ندين بوضوح على أى نحو يتم الالتحام بين الحرية والضرورة في عالم الإنسان ، وإذا كانت الحرية — عند البعض — هي للبدأ الأوحده للتفسير ، فإنها قد بقيت في نظرنا أحوج للبادئ جميعاً إلى تفسير . فليست الحرية عندنا حلاً أو جواباً ، بل هي إشكال أو تساؤل . وعلى الرغم من أننا قد سلفنا مع الفلاسفة الميتافيزيقيين بأن الأصل في الحرية هو سر هيئات لنا أن نزيح النقاب عنه ، إلا أننا لم نجد مانعاً من أن نهبط بالحرية إلى عالمنا البشرى الواقعى الاجتماعى ، لكى نقول مع أنصار النزعة العينية الجدلية إنها عملية تحرر يشارك المرء عن طريقها في حركة التاريخ .

القاهرة في ديسمبر سنة ١٩٦٣

تصدير

ليس في لغات البشر كلمة تخفف لها القلوب قدر ما تخفف لكلمة « الحرية » ، ولكن ليس بين مشا كل البشر مشكلة حارت لها الأفهام قدر ما حارت لمشكلة الحرية . وإن الإنسان لهو في الأصل « موجود طبيعي » ، ولكنه بين كائنات الطبيعة جميعاً أشدها حنيناً إلى التخلص من جبرية الظواهر ، وأقواها نزوعاً نحو (التحرر) من أسر الضرورة . وعلى الرغم من أن الإنسان هو للوجود الوحيد الذي يشعر بأنه حر ، فإنه الموجود الوحيد الذي لا يكاد يكف عن تكذيب شهادة شعوره ، واضعاً وجوده نفسه موضع التساؤل ، ومن هنا فإننا ما نكاد نتحدث عن مشكلة الحرية ، حتى يتملكنا دوار عقلي عنيف ، فإننا نعرف أن هذه للمشكلة هي مشكلة (الإنسان) في صراعه مع الطبيعة ، والمجتمع ، ولماضي ، والله نفسه ، وقد حاول الإنسان أن يحطم هؤلاء (الأغيار) حتى يثبت لنفسه أنه حر ، فلم يلبث أن وجد نفسه وحيداً لا تستند حريته إلى شيء ، ثم خيل إليه أن لديه من الإرادة ما يستطيع معه أن يبرهن عملياً على حريته ، فسرعان ما وقع فريسة لإرادة الغناء التي هي قضاء على كل إرادة . وهل كان الانتحار دليلاً على الحرية ، وهو الذي لا يمحو للماض إلا بانتزاع صاحبه ، ولا يؤكد حرية الفعل إلا بالقضاء على كل قدرة على الفعل ؟

وإذن فكيف لا تكون (الحرية) مشكلة للشا كل ، وهي سر الوجود الإنساني الذي هو في صميمه تأرجح بين الوجود والوجود ، وأحجية هذا الكائن العجيب الذي لا هو بالجماد ولا هو بالحيوان ، ولا هو بالإنسان ؟ أليست الحرية هي التي أوحى إلى للوجود البشري بأنه (نصف إله) ؟ ولكن إنسان العصر الحديث لم يرتض لنفسه ألا يكون إلهاً كاملاً ،

فنادى بموت الله على لسان كل من شترز ويتشفه وسارر ، وادعى لنفسه تلك الحرية المطلقة التي طالما نسبها ديكارت وأمثاله إلى الجوهر الإلهي ! وهكذا أصبحت مشكلة الحرية هي مشكلة الإنسان في صراعه مع الله ؛ بعد أن كانت مجرد حوار بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الإنسان والمجتمع ، أو بين الإنسان والحيوان الباطن فيه !

ولكن ماذا عسى أن تكون هذه (الحرية) التي أراد الإنسان أن يجعل منها (بداية مطلقة) أو خلقاً من العدم ؟ أتكون هذه القدرة البشرية الفارقة مجرد تعبير عن نزوع الإنسان نحو الألوهية ، ورغبته في استلاب الله نفسه طابع (للطلق) ؟ أم هل تكون الحرية هي مجرد صدى عقلي لذلك النزوع الوجداني الذي يدفع بالإنسان — طقلا — إلى أن ينشد القدرة المطلقة ، فيبحث عن السبيل إلى امتلاك قوة الشياطين والجن والأبطال الخرافيين ؟ أم هل نقول إن الحرية هي منحة خبيثة تجود بها علينا جنية شريرة ، فتوقنا في الشر وتهوى بنا إلى حماة الخطيئة ، دون أن يكون في وسعنا يوماً أن نتنازل عن تلك للنحة اللعينة ؟ ! كل تلك أسئلة ليس يكفي حلها أن نقول إن الحرية وهم من الأوهام ، أو حلم من أحلام ذلك الموجود العجيب الذي اعتاد أن يتعبد لما يخلق من أصنام ... فلنحاول إذن أن نستعمل حريتنا في التساؤل عن معنى الحرية وليكن كتابنا هذا أول خطوة في سبيل التحرر ؟.

زكريا إبراهيم

مقدمة

مشكلة الحرية هي بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها ، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان ، وما برحت تؤرق مفكرى اليوم كما أرتقت من قبل فلاسفة اليونان . حقا إن هذه المشكلة - كما قال الفيلسوف الانجليزى بين Bain - هي قفل الميتافيزيقا الذى علاه الصداق من كل جانب ، ولكنها قد اكتسبت أهمية جديدة فى الفلسفة المعاصرة بحيث قد يكون من الممكن أن نعدّها (مفتاح) المشكلات الفلسفية جميعاً . ولن يكون فى وسعنا أن نقدم فى هذا المؤلف خلاصة تاريخية وافية لسائر الحلول التى تقدم بها الباحثون على مر الزمان من أجل حل تلك المشكلة المسيرة حلامرضيا مقنعا ، وإنما سنعمد إلى دراسة المشكلة مباشرة ، محاولين أن نقف على معناها ومضمونها وما يترتب عليها من المشاكل ، مع الإشارة هنا وهناك إلى آراء الفلاسفة الذين عرضوا لها بالبحث كلما وجدنا ضرورة لذلك . ولعل من نافلة القول أن نشير فى هذه المقدمة إلى تمعد المشكلات الفلسفية وتشابكها ، فإننا نعلم جميعا أن من يتطرق لدراسة مشكلة ميتافيزيقية كاثرة ما كانت لابد أن يجد نفسه مضطرا إلى إثارة الكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى ، حتى يتسنى له أن يضع المشكلة التى هو بازانها وضعا فلسفيا صحيحا . والواقع أن مشكلة الحرية بالذات هي من أكثر المسائل الفلسفية اتصالا بالعلم والأخلاق والاجتماع والسياسة ، فضلا عن صلتها الواضحة بمشاكل ما بعد الطبيعة ، ولكنها نبادر فنطعمن القارئ إلى أننا سنقتصر على دراسة الحرية من الوجهة الفلسفية المحضة ، أعنى من حيث هي مشكلة ميتافيزيقية تعبر عما سماه فلاسفة الإسلام بالجبر والاختيار . ولو كان علينا أن نعرض لدراسة الحرية من حيث هي

مشكلة اجتماعية وثيقة الصلة بمسائل القانون والسياسة ، لزم أن نبين شروط الحرية وحدودها ، وأن نبحث معنى المسؤولية وما يترتب عليها من نتائج ، وأن نتناول بالبحث ضروب الحريات وما بينها من صلات . . . الخ . وهنا قد تتحول المشكلة التي نحن بصددتها من مشكلة إلى مشكلات ، فلا يصبح موضوعها هو الحرية بل الحريات ، عنى أنها قد تفقد طابعها المطلق العام لكي تصبح مشكلة واقعية تتعلق بحريات معينة ، في زمان معين ، وفي مكان معين .

حقاً إن الباحث الفلسفي لا بد أن يعرض لدراسة المضمون الأخلاقي لمفهوم (الحرية) ، لأنه من المؤكد أن هذا المضمون لا يكاد ينفصل عن المعنى الميتافيزيقي لهذه الكلمة ، ولكننا لن نستطيع أن نجتزئ بهذا المضمون الأخلاقي وحده ، فإن موضوع الحرية عندنا لا يقتصر على تحديد مسؤولية الإنسان ، سواء من الناحية الأخلاقية أم من الناحية القانونية ، كما أن غايته عندنا لا تقف عند تقرير شرعية التكليف أو تثبيت دعائم العقاب والثواب .

وبعبارة أخرى فإن الحرية التي سنعرض لها بالبحث ليست مجرد مفهوم أخلاقي ، بل هي حقيقة ميتافيزيقية لا سبيل إلى فهمها إلا في نطاق الوجود الإنساني بأكمله . أجل إن نقطة البداية عندنا ، كما هو الحال أيضاً عند علماء الأخلاق ، هي التجربة النفسية التي فيها تشعر الذات بوجودها وحريتها ، ولكننا سنوسع أفق بحثنا ، بحيث نمتد إلى دراسة معاني الضرورة والإمكان والصدفة والقضاء والقدر والحتمية في شتى صورها . . . الخ . وكل هذه مفهومات ميتافيزيقية تتطلب دراسة فلسفية شاملة لمسائل مختلفة مثل مسألة العلية ، ومشكلة الزمان ، ومشكلة الصلة بين العقل والإرادة . . . الخ .

وفضلاً عن ذلك ، فإن مسألة الحرية اليوم هي من أخطر المسائل التي يعرض لدراستها العلماء أنفسهم ، إذ قد أدى تطور العلم

إلى معاودة النظر في مبدأ الحتمية *déterminisme* مما أدى إلى قيام نزاعات احتمالية في نطاق العلم نفسه تمبر عن إمكان قيام حرية ميتافيزيقية شاملة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض المفكرين للعاصرين يوحّدون بين الحرية والوجود الإنساني بصفة عامة ، أمكننا أن نفهم إلى أي حد اتسع نطاق للمشكلة التي نحن بصددّها ، ما دامت دراسة الحرية قد أصبحت اليوم بمثابة دراسة شاملة للوجود الإنساني بأسره . وهذا لافل *Lavelle* يقرر أن وجود الذات لا يمكن أن يعرف إلا بأنه وجود حرية ، ما دامت ذاتنا ليست سوى قدرتنا ، وما دام وجودنا هو وجود إمكانيتنا الخاصة . وهذا هو المذهب الوجودي يؤكد أن الوجود عندنا يسبق للماهية ، فيقرر بذلك أن وجودنا إن هو إلا قدرتنا على خلق ماهيتنا^(١)

هنا قد يعترض البعض بقوله إننا نقدم حلاً للمشكلة قبل أن نلجئ في وضعها وضماً فلسفياً صحيحاً ، ولكننا ببادر فنقول إن هذه الإشارة العابرة إلى الصلة الوثيقة بين الوجود والحرية ليست بمثابة حل نهائي للمشكلة ، بل هي نظرة مبدئية نريد بها أن نص على ضرورة تقديم مشكلة الحرية على غيرها من المشكلات الفلسفية . فليست الحرية عندنا هي مجرد إشكال نظري يثيره العقل الإنساني الراغب في المعرفة ، على سبيل حب الاستطلاع ، حتى يعرف ما إذا كان حراً أم مجبراً ، وإنما هي مشكلة حيوية لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه ، من حيث أن الوجود الإنساني إن هو إلا وجود « حرية » تضع نفسها موضع التساؤل . فالحرية وحدها هي التي تستطيع أن تتساءل عن الحرية ؛ ونحن لن نستطيع أن نكشف عن الحرية إلا في صميم ذلك التساؤل نفسه . ولكن إذا كان ثمة موضع لإنارة مثل هذا التساؤل ،

L. Lavelle : " Introduction à l' Ontologie " , P.U.F., (١)
Paris, 1947, pp. 31 — 36 & " De L' Acte " , Aubier , 1946 p. 367

فذلك لأن الحرية (كما سنرى في تضاعيف هذا البحث) ليست واقعة موضوعية. ومن جهة أخرى، فإن الحرية ليست مجرد مشكلة نظرية يثيرها العقل؛ بل هي مشكلة عملية متضمنة في صميم وجودنا، ولهذا فإنه لمن الأهمية بمكان أن نبين الصلة الوثيقة بين مشكلة الحرية ومشكلة الفعل. ألسنا ننقل باستمرار من حالة الإمكان إلى حالة الوجود، إذ تنفذ أفعالنا دائماً إلى صميم الواقع، فنتنقل بنا من دائرة الوجود الضمني إلى دائرة الوجود الفعلي؟ وهذا الانتقال نفسه، أليس من شأنه دائماً أن يولد فينا الشعور بأننا نحقق بفعلنا عهداً حاسماً أمام ذواتنا وأمام الآخرين، إن لم نقل أمام الكون نفسه؟ — إن الوجود الإنساني في الحقيقة ذو طابع خاص يجعل من كل فرد منا موجوداً حراً قد قذف به وحيداً في هذا العالم، وسط إمكانياته الخاصة. فليس وجودى سوى قدرتي على اكتشاف إمكانياتي، وتحقيق ذاتي، والتعبير عن حريتي. وإذن فإن الوجود الإنساني إنما ينحصر في ذلك «الفعل» الذي به آخذ على عاتقي وجوداً هو وجودى الخاص، متحملاً مسؤولية خاصة أمام نفسي وأمام كل موجود آخر. — ومن هنا فإن فلسفة الحرية لا بد أن تقودنا إلى فلسفة الفعل، بدليل أن سائر الفلاسفة المعاصرين الذين بالغوا في تقرير حرية الإنسان (وفي مقدمتهم سارتر) قد انتهوا إلى القول بأن فلسفتهم ليست سوى فلسفة فعلية. ومعنى هذا أن فلسفة الحرية ليست فلسفة ركود، بل هي فلسفة فعل؛ لأنه لا رجاء للوجود الإنساني إلا بالعمل وفي العمل. بل ربما كان في وسعنا أن نقول إن الذي يسمح للمرء بأن يحيا (على حد تعبير سارتر) إنما هو الفعل^(١).

مشكلة الحرية إذن هي مشكلة الوجود الإنساني بأسره، وهي لهذا مشكلة المشا كل. فليس من عجب أن تقدمها على غيرها من مشا كل

(١) cf. J.-P. Sartre : "L'Existentialisme est un humanisme."

Paris, Nagel, 1946, pp. 62 — 63.

الفلسفة ، ما دام فهمنا للمعنى الحرية هو الذى سيكشف لنا عن معنى القيم ، ومعنى الفعل ، ومعنى « القلق »^(١) ومعنى الوجود الإنسانى بأسره . ولكننا لن نساير الوجوديين حتى النهاية ، فى فهمنا للمعنى تلك الحرية الوجودية ، بل سننتهى فى خاتمة المطاف إلى أن تقرير الحرية لا يعنى إثبات شئ . قد منح لنا ، بل هو تقرير لمهمة علينا أن نعمل على تحقيقها . فليست الحرية « واقعة » نتقبلها على الرغم منا ، أو حقيقة ضرورية لا نملك إلا أن نخضع لها ، بل هى « عملية روحية » تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذاتنا . وإذا كان من الحق أن الناس لا يطربون لثىء ، بقدر ما يطربون للقول بأنهم أحرار ، فإن من الحق أيضاً أنه ليس أشق على الناس من أن يتحرروا بالفعل.^(٢) ولو أننا نظرنا إلى تاريخ الحرية منذ عهد سقراط حتى اليوم ، لوجدنا أن الخضم الحقيقى للحرية ليس هو مذهب الحتمية ، بل هو بالأحرى ذلك المذهب القائل بالإرادة المطلقة والحرية اللامتناهية . فلو أن إرادتنا كانت مطلقة ، لما كان ثمة شئ . يفعل ، ولكان يكفى أن نريد الشئ حتى يتحقق !

ولكننا نحيا فى عالم ملئ بالعوائق ، ولا بد للحرية من أن تصطدم

(١) كلمة « القلق » هى التعبير الذى جرى على أفلام . الكتاب لترجمة لفظ "angoisse" المشتق من الكلمة اللاتينية "angustia" ومعناها الطريق المحصور أو للكان الضيق . وقد استعمل اللفظ اللاتينى للتعبير عن الإنحصار والشدة والضييق . resserrement ، ثم جاء الوجوديون المعاصرون من بعد فاستعملوه (مقتفين فى ذلك أثر الفيلسوف الدنمركى كيركجارد (Kierkegaard) للدلالة على ذلك السوار النفسى الذى يتأبنا عند الفعل ، حينما نجد أنفسنا بأزاء « محبكات » متعددة لا بد من اختيار واحد فقط من بينها .

(٢) of. L. Brunschwig : "Le Progrès de la Conscience." p. 742 .

« بالمائق » l'obstacle حتى تستحيل إلى « قيمة » valeur . وقد يشمور البعض أن الحرية هي « منحة » قد جادت بها علينا الطبيعة ، ولكنها في الحقيقة « كسب » لا بد لنا من أن نعمل على إحرازه . وحينما تضعف في أنفسنا معاني الوجود ، فأننا سرعان ما نهيب بالوراثة والبيئة والمجتمع والقدر والقضاء الإلهي ، لتفسير أفعالنا وتبرير مظاهر ضعفنا . ولكن عبثاً نحاول أن نقتل في أنفسنا روح الحرية ، أو أن نلج عن ظهورنا عبء المسؤولية ، فقد كتب علينا أن نكون « أحراراً » ، وربما كانت حريتنا — كما يقول سارتر — هي الشيء الوحيد الذي ليس لنا « الحرية » في أن نتخلى عنه ! أستغفر الله ، بل إن حريتنا تمتد إلى ما لا نهاية ، فتريد لنفسها الانتحار ، حينما يرغب المرء في التنازل عن كل اختيار ! ولكن هيئات الوجود الحر أن يستحيل إلى جماد لا يثاب ولا يذاب ! . . . وقف متهم يوماً أمام القاضي يدافع عن نفسه فقال : « إني أئتمس البراءة ، فقد وقعت تحت تأثير ميول وراثية خبيثة تنتني معها كل مسئولية ! » وهنا رد القاضي قائلاً : « وأنا أيضاً أئتمس للعدرة إذا أدتلك ، فإني لا أملك سوى أن أحكم بما لدى من قوانين » !

وفات هذا اللهم أننا لسنا مجرد ألعيب في يد الظروف تحركنا كيفما شئت ، وإنما نحن نسهم — إلى حد غير قليل — في التأثير على ما يعمل فينا من قوى ، والتغيير مما يضغط علينا من مؤثرات خارجية ، بحيث أننا لنتحكم — نوباً ما — في شتى العوامل الداخلية والخارجية التي تؤثر فينا . ولئن كان مثل الإنسان كمثل غيره من المخلوقات الأخرى ، من حيث أنه يخضع لمجموعة من القوى التي تحد سلوكه ، إلا أنه المخلوق الوحيد الذي يستطيع أن يفهم تلك القوى ، وبالتالي فإنه للوجود الوحيد الذي يقوى على التدخل في مجرى تلك العوامل ، بحيث يضاعف من تأثير قوى الخير أو الشر في مصم وجوده . وأما القاضي الذي قال إنه لا يملك سوى إصدار حكمه وفقاً لما بين يديه من

قوانين ، فقد نسى أو تنامى أنه هو الذى يفسر القانون ، وأنه هو الذى يبرر أحكامه ، فليست إدانته للتهمة مجرد نتيجة طبيعية حتمية للفعل الذى ارتكبه المجرم ، بل هى تصميم عقلى صدر عن تدبر أو فهم للملابسات القضائية ، أو هى فعل حر قد حققه « موجود عاقل » يزن البواعث ويقدر الظروف . . . وسيكون علينا فيما يلى أن نحاول إلقاء بعض الأضواء السريعة على مفهوم « الحرية » من خلال تلك العلاقة الديالكتيكية التى تجمع بينه وبين مفهوم « الضرورة » . . .

الباب الأول

الحرية بين الإثبات والنفي

الفصل الأول

معنى الحرية

١ - قد يكون مفهوم « الحرية » من أغنى المفاهيم الفلسفية عن التعريف ، فإننا نعى بالحرية في العادة تلك للسلطة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو ، لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه . فالحرية بحسب معناها الاشتقاقى هى عبارة عن انعدام القسر الخارجى ، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لم يكن عبداً أو أسيراً . ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفى على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده . بيد أننا لو رجعنا إلى المعاجم الفلسفية لوجدنا أن كلمة « الحرية » تحتل من المعانى ما لا حصر له ، بحيث قد يكون من المستحيل أن تتقبل تعريفاً واحداً باعتباره تعريفاً تاماً يصدق على سائر صور الحرية . وهذا معجم لالاند Lalande (مثلاً) ينسب إلى الحرية من المعانى ما يزيد عن ستة أو سبعة ، فينص على معناها السياسى والاجتماعى ، ثم يشير إلى معناها النفسى والخلقى ، كما يورد معانى أخرى بعضها يتصل بالمعلم وبعضها الآخر يتصل بالميتافيزيقا . . . الخ^(١) . ولنا نريد هنا أن نستقرئ سائر هذه المعانى (فذلك ما سنعود إليه

cf. A. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique (١)

de la Philosophie. 5 éd. .Paris, P. U. F., 1947, Art,

'Liberté pp. 542-551'

في أكثر من موضع من هذا البحث) ، ولكن حسبنا أن تشير إلى أن مفهوم « الحرية » يتوقف كثيراً على الحد المقابل الذي تنيره في أذهاننا هذه الكلمة ؛ إذ قد نضع في مقابل كلمة « الحرية » كلمات عديدة مثل كلمة « الضرورة » *nécessité* أو كلمة « الحتمية » *déterminisme* أو كلمة « القضاء والقدر » *Fatalisme* أو كلمة « الطبيعة » *nature* . . . الخ . ولكن من الممكن أن نميز بصفة عامة بين نوعين من الحرية : حرية التنفيذ *la liberté d' exécution* ، وحرية التصميم *la liberté de décision* أو ملكة الاختيار *la faculté de choisir* . والمقصود بحرية التنفيذ تلك المقدرة على العمل (أو على الامتناع عن العمل) دون الخضوع لأي ضغط خارجي ، أعني دون الوقوع تحت تأثير قوى أجنبية . فنحن هنا بإزاء حرية طبيعية (أو فزيائية) تعبر عن تلقائية الكائن الناطق واستقلاله الذاتي ؛ وهذا هو المعنى الذي ينسب القانون عادة إلى كلمة « الحرية » . والحرية بهذا المعنى هي عبارة عن القدرة على المبادأة *initiative* ، مع انعدام كل قسر خارجي . وأما حرية التصميم فهي عبارة عن ملكة الاختيار ، أعني القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنة ، سواء أكانت تلك القوى ذات طابع عقلي كالبواعث *motifs* والمبررات ، أم ذات طابع وجداني كالذوافع *mobiles* والأهواء . فنحن هنا بإزاء حرية سيكولوجية تعبر عن انعدام كل ضرورة باطنة وامتناع كل قسر سيكولوجي ، سواء أكان مبعثه العواطف أم التصورات أم الإدراكات . . الخ . فالحرية السيكولوجية هي المقدرة على الاختيار ، حينما نكون بإزاء فعلين مختلفين ، أو حينما يكون في وسعنا أن نفعل أو أن نمتنع عن الفعل . والاختيار — كما عرفه بعض مفكرى الإسلام — هو «إرادة تقدمتها روية مع تمييز» ^(١) ؛ وأما «الفعل

(١) «المقابسات» ، لأبي حيان التوحيدي ، طبعة السندوبى ، ١٩٢٩
 ص ٣١٤ — ٣١٥ (وقد ورد في نص السندوبى — لفظ «رؤية» بدلا من «رؤية»
 ولكننا وجدنا هذا اللفظ الأخير أقرب إلى المراد) .

فهو — على حد تعبير الغزالي — « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ،
بينما الفعل هو « من يصدر منه الفعل » ، مع الإرادة للفعل على سبيل
الاختيار ، ومع العلم بالمراد ^(١) .

أما إذا رجعنا إلى نظريات الفلاسفة المختلفين في الحرية ، فقد يكون
في وسعنا أن نجد لهذه الكلمة أربعة مفهومات مختلفة تلخصها بعض المؤلفين
كما يلي : —

أولاً : حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة ، أو حرية استواء
الطرفين ؛ وهذا النوع من الحرية هو ما يتبادر إلى أذهاننا جميعاً حينما نتصور
أنفسنا أحراراً . فنحن ننسب إلى أنفسنا صفة الحرية لأننا نعلم أن في وسعنا
أن نعمل بمقتضى إرادتنا نحن ، ولجحد أننا نريد هذا الشيء أو ذاك ،
على هذا النحو أو ذاك . ومن الفلاسفة الذين فهموا الحرية على هذا النحو
بوسويه Bossuet الذي يقول : « إننى كلما بحثت في ذاتي عن السبب الذي
يدفعني إلى العمل ، فإنني أشعر بأنه ليس هناك من علة لأفعالي سوى حريتي ،
ومن ثم فإنني أشعر بوضوح بأن حريتي إنما تنحصر في مثل هذا الاختيار ^(٢) »
فالإرادة الحرة هنا هي عبارة عن القدرة المطلقة على الابتداء أو المبادأة ،
لأننا هنا بصدد حرية تعمل بطريقة تعسفية محضة ، غير مشروطة في فعلها
بأي شيء كأننا ما كان . وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي أيضاً فيلسوف فرنسي
آخر هو رنوفيه Renouvier الذي قال إن سوابق الفعل لا تكفي لتعيينه ،
إذ أننا نشعر جميعاً بأن حريتنا تنحصر في تحقيقنا لأنفاننا دون الخضوع
لشروط أو لطروف خارجية . فالقول بأن الفعل حر إنما يعني أن هذا

(١) «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي ، طبعة الأب بوجع Bouyges يروت

سنة ١٩٣٧ ، ص ٩٩ .

(٢) Bossuet : „Traité du Libre Arbitre“, Chap.II. (٢)

الفعل غير محدد بأى شرط سابق كائنا ما كان ، أعنى أنه مستقل تماماً ، لا عن كل قوة خارجية لحسب ، بل عن سائر الدوافع والبواعث الباطنة أيضاً ، بما فى ذلك التصورات والمواقف والميول . . . الخ . وإذا فهمنا « الحرية » على هذا النحو ، فإن مفهوم هذه الكلمة لابد أن يكون وثيق الصلة فى نظرنا بمفاهيم أخرى مثل مفهوم « الالتحدد » *indétermination* ومفهوم « الامكان » أو « العرضية » *contingence* . . . الخ . وعندئذ لابد أن نفهم من الفعل الإرادى أنه الفعل الذى لا يخضع لأية حتمية : إذ قد كان من الممكن ألا يحدث ، أو قد كان من الممكن أن يحدث على نحو آخر . وهنا تظهر فكرة « الاختيار » على اعتبار أن الحرية إن هى إلا المقدرة على فعل شيء أو الامتناع عن فعله . ومثل هذا التصور لابد أن يقودنا إلى فكرة « عدم الاكترات » *indifférence* أو « استواء الطرفين » بمعنى أنه ليس فى الأشياء ما يدفعنا إلى الاتجاه نحو طرف دون الطرف الآخر . فالحرية هنا هى ملكة الاختيار من دون أدنى باعث ، إذ فى هذا الاختيار وحده تنحصر تجربتنا لما لدينا من حرية إرادة .

ثانياً : الحرية الأخلاقية ، أو حرية الاستقلال الذاتى (*autonomie*) وهذا النوع من الحرية هو ذلك الذى فيه نصمم ونعمل بعد تدبر وروية ، بحيث تجبى أفعالنا وليدة معرفة وتأمل . فنحن لا نشعر بأننا أحرار حينما نعمل بمقتضى أول دافع يخطر لنا على بال ، وحينما نتصرف كموجودات غير مسئولة ، بل نحن نشعر بحريتنا حقاً حينما نعرف ما نريد ، ولماذا نريده ، أعنى حينما نعمل وفقاً لمبادئ أخلاقية يقرها عقلنا وتتقبلها إرادتنا . فالفعل الحر بهذا المعنى هو الفعل الصادر عن روية وتمقل وتدبر (*l'acte délibéré*) . وإذا كنا قد أطلقنا على هذا النوع من الحرية اسم « الحرية الأخلاقية » ، فذلك لأنه وثيق الصلة بما سماه كنت بالاستقلال

الخلقى ، وهو تلك الحالة التى يتصف بها الفاعل الأخلاقى حينما يضع لنفسه قاعدة فعلة .

ثالثا : حرية الحكيم « liberté du sage » أو حرية السكال . perfection ؛ وهذا النوع من الحرية وثيق الصلة بالنوع السابق ، ولكنه ذو طابع معيارى مثالى يجعله أكثر منه سموً وشرفاً . وحرية السكال هى الصفة التى تميز ذلك الحكيم الذى استطاع أن يتحرر من كل شر ، ومن كل كراهية ، ومن كل رغبة ، أعنى حرية الفيلسوف الذى قد تحرر بالفعل من عبودية الأهواء ، والغرائز ، والجهل . ولا يفترض هذا النوع من الحرية حالة اللاتحدد أو اللاتمين indetermination ، بل هو يفترض استحالة فعل الشر . ومن هنا فقد استطاع ليبنتس أن يقول : « إن الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معانى الحرية ؛ وأما الموجودات المخلوقة فهى ليست حرة إلا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الأهواء ^(١) » .

وسنرى فيما بعد أن معظم الفلاسفة الذين أخذوا بهذا النوع من الحرية ، مثل الرواقيين ، واسبينوزا ، وليبنس ، قد انتهوا إلى القول بضرب من الجبرية أو الحتمية .

رابعا : العلية السيكولوجية أو النفسية « causalité psychique » ؛ وهذا النوع من الحرية هو عبارة عن الشعور بسورة élan حيوية معينة ، واستمرار نفسى معين ، وقدرة خالقة يتصف بها الشعور . وهنا يكون الفعل الحر هو ذلك الفعل الروحى التلقائى الذى يعبر عن شخصيتنا ، منبعثا

(١) Leibniz: «Nouveaux Essais sur l'entendement humain.»

div. II°, ch. XVI°

من أعمق أحماق ذاتنا . ولهذا يذهب بعض أنصار هذا الرأي (مثل برجسون وفويه Fouillée) إلى أن فكرة الحرية تقوم على فكرة العلية الشعورية . فنحن هنا لسنا بإزاء حرية سلبية تنحصر في تحقيق هذا الفعل أو الامتناع عن تحقيقه من غير أدنى أكثرات ، بل نحن بصدد حرية إيجابية فيها يصدر الفعل عن « ذاتنا العميقة » (على حد تعبير برجسون) . وهنا تكون الحرية بمثابة « تلقائية روحية » (لا بيولوجية) تعبر عن قدرتنا على الخلق أو الإبداع . وسنرى فيما بعد عند عرضنا لنظرية برجسون في الحرية إلى أى حد يمكننا قبول هذه النظرية التي تقول بأن الفعل الحر هو كل فعل يحمل طابع شخصيتنا . وحسبنا أن نقرر أن الحرية التي يدعو إليها أنصار هذا الرأي هي بمثابة العلامة المميزة للروح ، لأن المرء لا يكون حرا إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها ، وحينما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل ما بين العمل الفنى وصاحبه^(١) .

٢ — يمكننا الآن أن نسأل عما إذا كان في استطاعتنا أن نجد تعريفا واحدا مكافئا يصدق على كل تلك الأنواع المختلفة من الحرية . ولكن هل يمكن أن تكون الحرية موضوعا لتأمل عقلى ، بحيث يصبح لنا أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع خارجي نلاحظه ونحكم عليه ؟ نعم إن الحرية واقعة *Fait* (كما يقول برجسون) ، إن لم تكن أكثر الوقائع المدوسة وضوحا وجلاء ، ولكن الإنسان كثيرا ما يحاول أن يقبض عليها « في حالة تلبس » (إن صح هذا التعبير) ، ولهذا نراه يسعى جاهدا

of. H. Bergson : „ Essai sur les données immédiates de la conscience „ p. 132.

في سبيل أن يلمسها كما يلمس أى موضوع محدد أو أى شئ خارجي ، محاولا في الوقت نفسه أن يثبت وجودها كإنما هي مجرد نظرية هندسية ، أو آملا على الأقل أن يبرهن بالدليل على أن ثمة حرية في العالم . ولكن عبثا يحاول للراء أن يبرهن على وجود الحرية ، فإ الحرية بشئ يمكن تحديد وجوده ، بل هي في الحقيقة إثبات للشخصية وتقرير لوجود الإنسان ، فهي ليست « موضوعا » يعاين بل هي حياة تعان . وربما كان مثل الحرية كمثل الحركة ، فإن كلا منهما واقعة بينه بذاتها ، وليس في وسع الفكر المجرد أن يفهمها أو أن يجد لها تفسيراً منطقياً معقولاً . حقا لقد حاول زينون الإيلى أن يبرهن على بطلان الحركة ، منكرها بذلك واقعة ملموسة تشهد بصحتها التجربة ذاتها ، ولكن ذيوجانس سرعان ما أبان عن تهافت حجته ، لا بالبرهان العقلي ، بل بالرجوع إلى التجربة ذاتها ، فأثبت بذلك أنه ليس على الواقعة أن تخضع للبرهان ، بل إن على البرهان نفسه أن يخضع لمنطق الواقع .

وقد يكون برجسون محقا في قوله بأن كل تعريف للحرية لا بد أن ينتهي إلى تقوية حجة أنصار الجبرية : ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلي التصوري ، فإننا لا بد أن ننتهي إلى إنكار وجودها . وهذا هو السبب في أن « الحرية » كثيرا ما تصبح « قضية خاسرة » حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقي ، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها ، إذ يتوصلون في نهاية الأمر إلى نفس النتيجة التي توصل إليها خصوم الحرية^(١) ! والواقع أن

H. Bergson : « Essai sur les données immédiates de la (١) conscience » , p. 167 (cf. J. Wahl « Traité de Métaphysique » , Payot Paris, 1953, p. 531.)

ما نسميه بالحرية هو كما يقول برجسون مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققة. وإذا كانت هذه العلاقة هى عملا سبيل إلى تعريفه ، فذلك لسبب بسيط هو أننا أحرار فعلا . وما يقبل التحليل لا بد أن يكون شيئا أو موضوعا ، لا حركة أو تقدما « progrès » ، كما أن ما يقبل القسمة لا بد أن يكون امتدادا أو مكانا ، لا دواما وزمانا . فنحن إذن لا نستطيع أن ننكر الحرية إلا إذا جعلنا الزمان والمكان شيئا واحدا ، ومثل هذا الخلط هو من صنع العقل الذى كثيرا ما يحاول أن يجد للحرية موضعا ثابتا فى عالم الأشياء ، ولكن لماذا يعجز العقل عن ادراك كنه الحرية ؟ ولماذا لا يمكن البرهنة على وجود الحرية ؟ هنا يقول أنصار هذا الرأى إن العقل قد جعل لقياس كل ما هو « ضرورى » ، ولهذا فقد اصطدم معاوضو الحرية بهذه القضية المنطقية الهامة ألا وهى : « أن الفعل الحر غير معقول ، ومن ثم فهو غير ممكن ، وإذن فإنه غير موجود » وحجتهم فى هذا القول أن الحرية تنطوى على تناقض واضح مع « مبدأ السبب الكاف » كما يظهر من قياس الإحراج التالى : إما أن يكون للفعل الحر سبب كاف ، أولا يكون له مثل هذا السبب ، فإن كان له سبب كاف كان محددا بهذا السبب وبالتالى لم يكن حرا ، وإن لم يكن له سبب كاف لم يكن فعلا إراديا ، وبالتالى لم يكن فعلا حرا ، ما دامت الحرية هى خاصية الإرادة ، والإرادة هى العمل وفقا لأسباب أو مبررات *raisons* . ولكن ربما كان فى استطاعة أنصار الحرية أن يردوا على هذا الاعتراض بقولهم إن العقل قد ألف أن يقوم باستخلاص النتائج ، ولهذا فانه عاجز عن فهم « الحرية » التى هى فى جوهرها قدرة مستمرة على « المبادرة » أو الابتداء^(١) .

O. Le Marié : « Essai sur la Personne », Paris, Alcan' 1936,(١)

بيد أننا لسنا في حاجة إلى فهم « مضمون » الحرية من أجل الشعور بها : فإن فكرة الحرية شيء ، والشعور بالحرية شيء آخر . وربما كان تقريرنا للحرية (كما قال مين دي بيران) هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الأولية التي يقدمها لنا الحس الباطن ، ألا وهي الشعور بالجهد *le sentiment de l'effort* وماذا عسى أن تكون الحرية في الحقيقة إن لم تكن هي الشعور بقدرتنا على الفعل ، والإحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبنا نريد ؟ إن الفلاسفة العقلانيين ليتطلبون أدلة تقيم على أساسها تصورنا للحرية ، ولكن شعورنا بقدرتنا على العمل هو حقيقة يقينية مباشرة قد لا تقل (في نظر دي بيران) بداهة عن الكوجيتو الديكارتي نفسه . والواقع أن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب مين دي بيران بأ كنهه هي أن الحقيقة الأولى ليست شيئاً آخر سوى الذات باعتبارها مريدة فاعلة . فما يكون جوهر الوجود الإنساني إنما هو الإرادة ، مادام الشعور بفاعليتنا أو بقدرتنا على العمل هو الذي يخلق فينا ما يمكن تسميته بالجهد المركب لأننا *l'effort constitutif du moi* . وإذا كان الإنسان يدرك ذاته ، فإنه لا يدرك هذه الذات إلا باعتبارها علة ، وقوة ، وإرادة ، وجهداً ، وفعلًا ، وحرية . وتبعاً لذلك فإن الواقعة الأولية عند دي بيران ليست هي « الفكرة » بالمعنى الذي قصد إليه ديكارت ، بل هي « الجهد » الذي يقوم عليه إدراك الذات لنفسها ، من حيث هي قوة حرة ، تعمل وتشرع في الحركة بإرادتها الخاصة . ولهذا يستبدل مين دي بيران بمباراة ديكارت المعروفة : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » . وهو يعبر عن هذه الحقيقة بمباراة أخرى فيقول : « أنا أدرك نفسي باعتباري علة حرة ، فأنا إذن علة موجودة بالفعل » . وفي موضع آخر نجده يصحح عبارة ديكارت فيقول : « إذا كان ديكارت قد توهم أنه اهتدى

إلى المبدأ الأول لكل علم حين قال : « أنا أفكر ، فأنا إذن شيء موجود ، أو جوهر مفكر » ، فإن في استطاعتنا أن نقول — تصويبا لهذه المقالة — مستندين في الوقت نفسه إلى شهادة الحس الباطن التي لا ترد : « أنا أريد ، أو أنا أتعقل الفعل في ذاتي ، فأنا إذن أدرك نفسي كملة ، وبالتالي فأنا إذن موجود ، أو أنا كائن باعتباري علة أو قوة . » ^(١)

نعم إن « الانفعال » passivité موجود لدى الإنسان إلى جوار « الفعل » activité ، ولكن شعورنا بالانفعال ليس شعورا أوليا مباشرا ، بل هو شعور متولد عن اصطدامنا بضرورة خارجية قد تعارضنا أحيانا عند الفعل . وكما أننا ما كنا لنفهم معنى الظلمة لو لم تكن لدينا فكرة النور ، فكذلك نحن ما كنا لندرك حقا أننا منفعلون في كثير من الأحيان ، لو لم يكن لشعر أحيانا على الأقل بأننا فاعلون ^(٢) . ويذهب مين دي بيران إلى أن التجربة السيكلوجية التي فيها يشعر المرء بقدرته على التأثير في جسمه ، والتحكم في أهوائه وانفعالاته ، هي بمثابة التجربة الأساسية التي فيها ندرك حريتنا . ومعنى هذا أن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تبدأ حيث تنتهي الحياة الحيوانية ، أي حيث يبدأ الشعور بالذات ، أو التجربة الباطنة التي فيها تدرك الذات نفسها على أنها قوة فاعلة واردة حرة . ومن هنا فإن الإنسان لا يحيا حياة إنسانية خالصة الا بقدر ما يتحرر من الضرورة العمياء التي فيها

(١) زكريا ابراهيم : « مين دي بيران » مقال نشر بمجلة « الرسالة » العدد ٦٤٦ (١٩ نوفمبر سنة ١٩٤٥) ص ١٢٦٧ — ١٢٦٨ .

(٢) cf. Maine de Biran : Essai sur les Fondements de la Psychologie, 1812. éd. Tisserand, P. U. F. pp 249—252.

ينقلب الانفعال على الفعل ومن ينكر حريته إنما ينكر في الحقيقة انسانيته ،
ان لم نقل وجوده نفسه^(١) . والخلاصة أن مين دى بيران يجعل من الحرية
أساسا للشعور بالذات أو الإلية ، وأن كنا نراه يخلط بين الحرية وبين فكرة
الحرية ، فيجعل الحدس الموجود لدينا عن الحرية مكافئا لمفهوم الحرية ،
كأن ليس ثمة أدنى فارق بين شعورنا الوجداني بالحرية وبين المضمون
العقلي (أو التصور) الذي ننسبه في العادة الى الحرية^(٢) .

ولكن مهما يكن من شيء ، فإن كثيرا من الفلاسفة المعاصرين ،
وفي مقدمتهم يسبرز Jaspers ، ولافل ، وجبريل مارسيل Gabriel Marcel
يميلون الى القول باستحالة تعريف الحرية ، باعتبار أن الحرية لا يمكن أن تكون
« موضوعا » . أما عند يسبرز فإن وجود الحرية لا يندرج مطلقا تحت نطاق
النظام العقلي الموضوعي ، وهذا هو السبب في فشل معظم نظريات الفلاسفة
عن الحرية . حقا اننا قد اعتدنا أن نضع مشكلة الحرية على الصورة النظرية
التالية : « أجبر أم اختيار ؟ » ، ولكن الحرية لا يمكن أن تثبت أو أن تنفى
في نطاق الموضوعية الصرفة ، لأنه ليس للحرية مكان في عالم الموضوعات .
وإذا كان جل قصد الفلاسفة أن يلاحظوا ويثبتوا وجود الحرية

(١) ارجع إلى مقالنا السابق الذكر & 264—249 pp. *Ibid.*

(٢) cf. A. Cuvillier : *Manuel de Philosophie* ,, tome 1. (٢)

Psychologie—, Paris, 1935 p. 634.

يلاحظ هنا أن أنصار الحتمية لا يجدون في الشعور بالحرية علامة على وجود
حرية حقيقية ، بل هم يرون فيه مجرد ظاهرة سيكولوجية لا تخرج عن « شبكة »
الظواهر الأخرى . بيد أن محاولة مين دى بيران في الحقيقة إن هي إلا طريقة
منهجه يراد بها اكتشاف « واقعة » الحرية في باطن الشعور نفسه ، بحيث يكون
من الممكن اعتبار الشعور بالحرية بمثابة تجربة للحرية .

(أو عدم وجودها) ، فإن من واجبنا ، على العكس من ذلك ، أن نرفض منذ البداية كل نظرية موضوعية للحرية ، فنطرح تعريف الحرية بأنها انعدام العلة أو انعدام القسر (وهو التعريف للقائم على الدليل الكوني Cosmologique لإثبات الحرية) كما نطرح تعريف الحرية بأنها الاستقلال التام عن سائر البواعث والمبررات (وهو التعريف القائم على الدليل السيكلوجي لإثبات الحرية) .

ولكن ياسبرز يدعونا إلى تذكر ذلك الدرس الهام الذي تعلمناه من كنت وهو أنه لا سبيل إلى البحث عن الحرية في نطاق الظواهر^(١) . فهل يكون معنى هذا أن تتخلى عن بحث مشكلة الحرية بحثاً ميتافيزيقياً ؟ هنا يقول ياسبرز إن البحث عن الحرية ، والشك في الحرية ، والإيقان بالحرية ، هي مما يدخل في صميم وجود الحرية . وذلك لأنني حينما أبحث عن الحرية ، فإن هذا لا يعنى أن في ذهني مفهوماً أبحث عن مقابل له في العالم الخارجي ، بل الواقع أن مشكلة الحرية إنما هي أولاً وأخيراً مشكلة تلك الذات الإنسانية التي تريد أن يكون ثمة حرية . فنحن هنا بإزاء ذات مهمومة بوجودها ، ولذا فهي تضع نفسها موضع السؤال ، متسائلة عن إمكانية حريتها . أما هذا التساؤل فليس بمبعث مجرد حب الاستطلاع ، كما هو الحال مثلاً حينما نريد أن نعرف ما إذا كان في المريخ سكان أم لا ، وإنما نحن بصدد تساؤل مبعثه الذات ، وموضوعه الذات ؛ والذات تريد باستمرار أن تبدد ظلمات وجودها أو أن تكشف عن معنى وجودها . فالحرية إذن ليست (في نظرياسبرز) مجرد « مفهوم أولي » من مفهومات الفلسفة ، بل هي العلامة الأولى لإشراق وجودنا . وليس المقصود بإثارة مشكلة الحرية مجرد الوصول إلى نتيجة نظرية ، بل « الكشف عن الذات » . فالسؤال عن الحرية ليس بمبعثه سوى إرادة الحرية ، أعنى تلك الإرادة التي تبغى أن تكون حرة . أما الشك

(١) P. Ricoeur : "Gabriel Marcel et Karl Jaspers", Editions du Temps Présent, Paris, 1947, p. 235-236.

فى وجود الحرية فإن مبعثه ضعف يقين للوجود الحر وشكه فى ذاته ، مما يجعله يلتبس يقيناً خارجياً أو ضمناً موضوعياً لحيته ؛ وهذا هو الأصل فى سائر الأدلة العقلية على وجود الحرية . والواقع أن الحرية ليست مشكلة إلا لأن الإنسان عرضة فى كل لحظة من لحظات حياته لأن يفقد حريته ، أعنى أنه فى خفية مستمرة من أن ينحدر إلى هوة الجبرية . فأنا لست حراً بالطبيعة أو على الرغم منى ، بل أنا حرقط فى اللحظة التى أدرك فيها أنه من الممكن ألا أكون حراً أو أن أفقد ذاتى ، أى فى اللحظة التى أواجه فيها بشعور واضح تام هذا الخطر المميت الذى يهددنا باستمرار ، خطر الجبرية الصارمة .

إن الإنسان ليحيا إبان الطفولة حياة آمنة سياجها والدون ، والتقاليد ، والله ، بعيداً عن كل ما من شأنه أن يضع حريته موضع السؤال . ولكن سرعان ما تثبت فى ذهنه فكرة المسؤولية ، حينما يتمزق من حوله ذلك للعطف الوقائى الذى كان يغطيه ، فيجد نفسه وحيداً قد حُلى بينه وبين نفسه ، ويشعر بأن الأرض من تحت قدميه لم تعد ثابتة ، وينظر إلى ما حوله فإذا بالكل يتطاير من حوله ورياح الحرية تعصف به من كل صوب . بيد أنه قد يحدث عندئذ أن يشك المرء فى حقيقة الحرية ، أو أن يوم نفسه بأن المسؤولية ليست سوى مجرد وهم كاذب ؛ ولكن إمكانية عدم وجود الحرية ، بدلا من أن تهبه الطمأنينة المطلوبة والسلام المنشود ، كثيراً ما يزيد من هوله ورعبه ، بل كثيراً ما تهز أركان وجوده . ولذا نراه يعمد إلى البحث عن برهان أو دليل ، محاولاً أن يجد سنداً عقلياً يمكن أن يطمئن إليه . ولكن فشل كل دليل عقلى سرعان ما يرده إلى ذلك اليقين الأوحدهن الحرية ، وهو اليقين الذى لا يستند إلى أى عيان عقلى ، بل إلى الفعل نفسه . وهذا ما يعبر عنه إسبرز بقوله إن مجرد الاهتمام بوجود الحرية ينطوى هو نفسه على فاعلية تتحقق فى نطاقها الحرية . فالحرية لا توجد إلا حيث

أوجد أنا نفسى ، ووجودى الأصلى شىء لا يمكن أن يرقى إليه أى دليل سيكولوجى. ومعنى هذا أن إسبرز يقرر وجود هوية (identité) بين الوجود والحرية ، وهو لهذا يؤكد استحالة إثبات الحرية ، ما دام الوجود لا يمكن أن يكون موضوعاً لبرهان عقلى . وسنرى عند الحديث عن الحرية الوجودية عند إسبرز كيف يمكن فهم الوجود نفسه على أساس الحرية ، باعتبار أن وجودى إنما هو اختياري لذاتى^(١) .

أما عند الفيلسوف الفرنسى لافل ، فإن الحرية ليست ظاهرة ، ولا واقعة ، ولا خاصة ، ولا كيفية . حقاً إننا كثيراً ما نتساءل عن ماهية الحرية ، ولكن الحرية ليست مجرد صفة يتميز بها الإنسان ، وهى بالتالى ليست جزءاً من طبيعتنا أو شيئاً يدخل فى تركيبنا . إن خصوم الحرية يحاولون دائماً أن يعرفوا الحرية كما يعرف الموضوع ، ولكن الحرية ليست موضوعاً ، وهى لهذا تند دائماً عن سائر الجهود التى تبذل من أجل معرفتها . والواقع أن المعرفة تفترض دائماً وجود حد متحقق من ذى قبل ، تحاول أن تضعه وسط غيره من الحدود ، لكى تثبت العلة التى يستند إليها أو يتوقف عليها . ولكن الحرية (على حد تعبير لافل) هى دائماً بداية أولى un premier commencement ، وهى لهذا لا يمكن أن تكون موضوعاً تتأمله ونحاول أن ندرجه ضمن سلسلة من العلاقات أو الروابط . وهذا هو السبب فى أن كل من يحاول أن يفهم الحرية على هذا النحو ، لا بد أن

cf. K. Jaspers : "Philosophie", vol., II., Springer, (١)
Berlin, 1932, pp. 187—191.

(cf. également M. Dufrenne & P. Ricœur : "Karl Jaspers
et la Philosophie de l' Existence", Seuil, Paris— 1947, pp.
441—152.)

ينتهى به الأمر إلى إنكارها والقضاء عليها : ذلك لأن كل من التمس البرهنة ، فقد التمس البرهنة على عدم وجود الحرية .

ولكن إذا كانت الحرية لا توصف ، ولا تحدد ، ولا يمكن اعتبارها جزءاً من الطبيعة الإنسانية ، فمن أى سبيل إذن يمكن الكشف عنها . والوقوف على حقيقتها ؟ هنا يقول لافل إن الحرية ليست شيئاً قبل أن نشرع في استعمالها ، بل في خلقها . فليس من الممكن الكشف عن الحرية إلا بالرجوع إلى ذات الفعل الذى به تتحقق وتمارس ذاتها . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا بالفعل الذى تتحقق بمقتضاه ؛ وتبعاً لذلك فإنه لا موضع للتساؤل عما إذا كان من الممكن أن نشعر بالحرية ، بل يجب أن نقول إن الحرية والشعور شيء واحد .

فالحرية إذن ليست حالة *un état* ، بل هى «فعل» *acte* ؛ وهى لهذا تصاحب دائماً كل انتقال من الإمكانية إلى الوجود ، إن لم تكن هى وجودنا بأسره ، من حيث أن هذا الوجود متوقف علينا ، أو من حيث أنه مجموع القوى التى نحاول بها أن نتحرر من عبودية للمادة . وهذا هو السبب فى أن الحرية لا تنفصل مطلقاً عن المسؤولية التى نستشعرها بإزاء ذواتنا ، إذ بمجرد ما يهين نشاطنا أو يضعف انتباهنا فإن الضرورة سرعان ما ترين علينا ؛ وبمجرد ما يكف المرء عن مطالبة حريته بالوسائل اللازمة لتحرره، فسرطان ما تصبح حريته هى نفسها أداة أسر وعبودية . والواقع أن الإنسان يشعر أحياناً بأنه حرّ ، وأحياناً أخرى بأنه أسير ، وفى كلتا الحالتين إنما يملك الإنسان من الحرية على قدر ما يستحق^(١) .

(١) L. Lavolle : "Les Puissances du Moi", Flammarion, Paris, 1948, pp. 139—141.

ولسنا نريد هنا أن نعرض بالتفصيل لنظرية لافل في الحرية ، وإنما نكتفى بالإشارة إلى رأيه في استحالة معرفة الحرية معرفة نظرية عقلية ، نظراً لأن كل معرفة نظرية عقلية تفترض وجود ضرب من الانفصال بين الموجود العارف والموضوع الذى يريد أن يعرفه ، في حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا فى صميم الفعل الذى به تمارس وجودها . فالحرية إذن ليست شيئاً باطنياً فئنا ، بل هى عين وجودنا ، وهى التى تسمح لنا بأن نخلق ذواتنا ، فتحقق بذلك مصيرنا^(١) . ولكن لافل يقرر فى موضع آخر أن وجود الذات نفسه ليس إلا مجرد قدرة على الوجود « un pouvoir » ، أى مجرد قدرة بمقتضاها يكتسب وجودنا ماهية . فلا سبيل إلى تعريف وجودنا إلا بالحرية ، لأن الحرية هى التى تحدد وجودى وتحقق إمكانياتى . وهكذا ينتهى لافل إلى الخلط بين الحرية ولا نهائية الإمكانيات ، فيقول إن خير تعريف للحرية هو أنها إمكانية سائر الإمكانيات^(٢) . وسنرى فيما بعد ماذا يقصد لافل بقوله إن الحرية هى الإمكانية اللانهائية .

أما جبريل مارسيل Gabriel Marcel فانه متفق مع إسبىز ولافل (بل ومع سارتر أيضاً) فى أن حريتنا هى عين وجودنا ، وهو يقول إنه إذا كانت حريتنا كثيراً ما تبدو لنا شيئاً منيعاً بعيداً للنال ، فذلك لأنها ليست شيئاً آخر سوى وجودنا نفسه ، أو هى على حد تعبيره ، « روح روحنا^(٣) » . وهذا هو السبب فى أننا لا نستطيع أن نتأمل حريتنا أو أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع أو إلى شئ مملوكه un avoir . حقاً إن

L. Lavelle : « De l' Acte », Aubier, pp. 190—191. (١)

L. Lavelle : « Introduction à l' Ontologie », p. 35 & (٢)

« Traité des Valeurs », P.U.F., vol. 1., 1951, p. 420.

(٣) نص عبارته بالفرنسية : « la liberté est en quelque sorte l'âme de notre âme » (Gabriel Marcel : « Du Refus à l' Invocation » 1940, p. 73.)

مارسل يقرر في مذكراته الميتافيزيقية أن الفعل الذى به أتمقل الحرية هو بعينه الفعل الذى به تتكون الحرية ، مما يدل على الصلة الوثيقة في نظاره بين العقل والحرية^(١) ، ولكنه يعود فيقرر في مؤلفه الأخير عن «در الوجود» ، إن الحرية لا يمكن أن تكون مجرد شيء ألاحظه وأأمله ، بل هى شيء أفصل فيه وحدى وأقرر وجوده بذاتى . فليس فى وسعى أن أصف الحرية كما أصف موضوعا خارجيا ، بل إن تقريرى لحريرى مرتبط كل الارتباط بشعورى بذاتى ، وقولى «إننى حر» إنما يكافئ فى النهاية قولى «إننى موجود»^(٢) . وإذا كان مارسل يربط بين الحرية والشعور بالذات ، فذلك لأنه يرى (مع ياسبرز) أننا لا نشعر بحريتنا شعورا حقيقيا إلا حينما نقف على ما يتطلبه منا الآخرون^(٣) .

فهناك التزامات علينا أن نقبلها أو أن نرفضها ، وهذه الالتزامات هى التى نشعرنا بأن علينا أن نفصل فى بعض الأمور ، بل فى وجودنا ذاته ، مما يترتب عليه شعورنا بالمسئولية . وكل من يحاول أن ينكر وجود هذه المسئولية بالنسبة إليه ، فيسجد بالضرورة أنه من المستحيل أن يتطلب أى شيء من الآخرين . فضلا عن ذلك ، فإن مارسل يطرح كل نظرية تحاول أن تفهم الحرية على ضوء فكرة العلية ، لأنه يرى أن أفدح خطأ يمكن أن يقع فيه الفلاسفة الباحثون فى الحرية ، إنما هو ذلك التقابل (أو التعارض) الذى يضمونه بين الحرية والجبرية ، فى حين أن الحرية تندرج تحت نطاق آخر غير نطاق العلية والجبرية . والواقع أننا لو نظرنا إلى الحرية

Gabriel Marcel : Journal Métaphysique., Gallimard, (١)

1927, p. 115.

G. Marcel : "Le Mystère de l'Être", vol. 2, Aubier (٢)

1951, p. 115.

K. Jaspers : "Initiation à la Philosophie", pp.91—92 (٣)

(cité par G. Marcel : Ibid, p. 114.)

من وجهة نظر المبدأ الحتمى فلن يكون لها أدنى معنى عندنا ، كما أنه ليس ثمة معنى لأن نبحث عن علاقة «علة ومعلول» بين النعته المتعاقبة التى تأتلف منها لحن من الألحان^(١) .

٣ — رأينا مما تقدم صعوبة تعريف الحرية ، واستحالة فهمها فهماً عقلياً مجرداً ، فهل نستنتج من ذلك أن الحرية ليست سوى وهم أو خداع ، كما قال لدانتك Le Dantec (مثلاً) ؟^(٢) أم هل ننسب للحرية طابعاً سليلاً محضاً فنقول إنها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها أو حصرها أو إدماجها فى أية صورة من صور الوجود المعروفة ؟ إذا سلمنا بهذا الرأى الأخير فنقول مع شوبنهاور إن الحرية ليست سوى انعدام الضرورة ، أعنى انعدام كل رابطة بين المبدأ ونتيجته ، وفقاً لقانون السبب الكافى ؛ وبالتالي فإن مفهوم « الحرية » سيكون ذا طابع سلبى محض . ولكن أليس فى هذا إنكار لمعنى الحرية ، كما يظهر من نظرية شوبنهاور نفسه ؟ الواقع أن المرء حينما لا يجد للحرية موضعاً فى عالم الأشياء ، فإنه سرطان ما يجد نفسه مضطراً إلى البحث عنها فى نطاق السلب أو النفى negation ، فيعرفها تارة بأنها انعدام العلة ، وتارة أخرى بأنها ثغرة فى الحتمية الشاملة . الخ . ولكن هل يمكن أن تكون الحرية مجرد ثغرة فى الطبيعة ، أو مجرد « عدم » فى نطاق الوجود العام ، أو مجرد تصدع صغير فى حائط الحتمية الكونية ، كما يزعم بعض المفكرين المعاصرين ؟ .

لسنا نريد الآن أن نعرض لنقد التصورات المختلفة للحرية ، فإنا سنعرض فيها بعد لدراسة النزعة اللاهتية الجديدة ، كما سنعمد إلى نقد مبدأ الحتمية العلمية ؛ ولكننا الآن بمعرض البحث عن الأصل فى فكرة الحرية والأساس

THECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

G. Marcel : "Le Mystère de l'Etre", vol. 2. pp. 114—115 (١)

cf. Le Dantec : "Le Conflit" P. 188 (٢)

(م — ٣ الفلسفة)

الذى يستند إليه شعورنا بالحرية . وهنا نلاحظ أن التجربة تشهد بأن لدينا شعوراً مباشراً بحرية إرادتنا ، فالحرية ليست فى حاجة إلى إثبات ، مادام مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوى على الحرية : « حاول أن تثبت حرية الإنسان (كما تقول مدام دى ستايل) فستجد أنك لن تستطيع أن تؤمن بوجودها ، ولكن ضع يدك على قلبك : فستجد عندئذ أنك لن تستطيع أن تفك في وجودها^(١) » .

حقاً إن أنصار الجبرية كثيراً ما يشككوننا فى قيمة هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولكن يجب ألا ننسى أن إنكارهم للحرية يستند إلى فرض عقلى أو مصادرة عقلية ، لا إلى التجربة ذاتها . أما إذا رجعنا إلى الحياة العملية فسنجد أننا جميعاً نعتقد بأننا أحرار ؛ إذ حتى المفكرون الذين ينادون — نظرياً — بالجبرية للطلقة يتصرفون فى حياتهم العملية كأنصار الحرية سواء بسواء .

ولكن ما هو الأصل فى هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولماذا يعتقد للراء أن فى وسعه حقاً أن يختار بين الفعل والامتناع عن الفعل ، أو بين فعلين مختلفين كل الاختلاف ؟ هل يكون الإنسان مجرد فريسة لوم خداع ، كما زعم بعض الفلاسفة مثل اسبينوزا ، وبيل Bayle ، وهوبز ، ولدايتك ؟ الواقع أننا قبل أن نقدم على تحقيق أى فعل من الأفعال نشعر فى قرارة نفوسنا بأن التصميم الذى سنتخذه متوقف علينا ، وأن مصيرنا نفسه قد أودع بين أيدينا ، وهذا الشعور السيכולوحي هو دليلنا الأول على وجود الحرية . حقاً إننا كثيراً ما نحاول أن نهرب من أفعالنا ، خصوصاً حينما نكون موضع انتقاد أو اتهام من الآخرين ، فتتملأ بأننا لم نكن متجهين ،

Mme de Staël : "De l' Allemagne", t. III., p. 57 . (١)

أو ندعى أننا قد وقعنا تحت تأثير هوى عنيف أو عاطفة غالبة ، وهذا معناه أن قوة مستقلة عن إرادتنا هي التي تسببت في فعلنا ، وعليها وحدها تقع مسؤولية ذلك الفعل ، ولكننا في المادة نتقبل مدح الناس وإطراءهم حينما ينسبون إلينا الفضل فيما حققنا من أعمال ، دون أن ننسب هذا الفضل إلى قوى غريبة عنا ، بل دون أن يخطر على بالنا أن نرجعه إلى عوامل خارجية وقعنا تحت تأثيرها عند الفعل .

وأما فيما يتعلق بالآخرين فإننا قد اعتدنا في معظم الحالات أن ننسب إليهم أفعالهم — بما فيها من خير وشر — ومن ثم فإننا نمتدحهم أو نذمهم ، ونثيبهم أو نعاقبهم ، دون أن يخطر على بالنا أنهم قد يكونون مجرد الألعيب في أيدي قوى غريبة فاشحة !

بيد أن ستيوارت مل يعترض على هذا الدليل فيقول : إننا لا يمكن أن نشعر إلا بالظواهر الواقعية . ولكن الفعل الحر لا ينطوي إلا على فعل واحد حقيقى ، وهو الطرف الذى اخترناه بالفعل ، فالطرف الآخر إذن لم يكن سوى شيء ممكن .

ولكن ردنا على هذا الاعتراض أن القدرة على الاختيار هي نفسها ليست مجرد إمكانية ، بل هي شيء واقعى حقيقى . وهنا يعود أنصار الجبرية إلى الاعتراض فيقولون إنه إذا وجدت فعلا تلك القدرة على الاختيار ، فإنها لا بد أن تكون واقعية ، ولكن ليس في وسعنا أن نزعم بأننا نمتلك فعلا مثل هذه القدرة . ذلك لأننا لا يمكن أن نعرف أية قوة من القوى إلا عند الفعل ، فنحن لا نستطيع أن نشعر بقدرتنا على الاختيار إلا عند الاختيار بالفعل . فإذا ما افترضنا الآن أنه بعد لحظة تدبر وترو ، ترددنا فيها بين اختيار أ أو ب ، ثم انتهينا فعلا إلى اختيار ١ ، قد كان في وسعنا حقا أن نختار ب ، فإننا في هذه الحالة نفترض شيئا لا أساس له ولا دليل عليه .

ولكن في وسعنا أن نرد على هذا الاعتراض بأن نقول إن التروى أو التدبر « *délibération* » ينطوى دائماً على محاولات تصميم مختلفة ، أعنى أن الإرادة تشعر بما يوجد أمامها من اتجاهات متنوعة ؛ وتردها معناه أنها تشعر ليس فقط بقدرتها على التحرك في هذا الاتجاه أو ذاك ، بل بما تتخذه من تصميمات متعاقبة في اتجاهات مختلفة^(١). ولكن قد يعترض البعض بأن شعورنا للزعم بحريتنا ليس سوى مجرد جهل بالبواعث التي تدفعنا إلى العمل . يقول اسبينوزا : « إن الناس ليخطئون إذ يظنون أنفسهم أحراراً . ولكن ما منشأ هذا الظن ؟ إن مرجعه أن الناس يشعرون بأفعالهم ، وإن كانوا يجهلون العلل التي تدفعهم إلى العمل » . ولكن هل الجهل بالعلل والشعور بالحرية أمران متلازمان دائماً أبداً ؟ إننى حينما أمشى دائماً مبتدئاً بالرجل اليمنى — لا اليسرى — دون أن أعرف لذلك سبباً ، فإننى لا أنسب إلى نفسى حرية حقيقية لمجرد جهلى بهذا السبب ، كما أننى لا أشعر بمسؤوليتى عن هذا الفعل .

حقاً إن التلقائية كثيراً ما تختلط علينا بالحرية ، ولكن الجهل بالبواعث ليس هو الأصل في شعورنا بأننا أحرار ، بل إن الإنسان إنما يعتقد في نفسه أنه حر حينما يكون لديه شعور واضح ببواعث أفعاله . فأننا لا نعتقد في نفسى أننا حر حينما أمهل بدون أدنى باعث ، ودون علم بالأسباب التي تحفزنى إلى العمل ، بل الصحيح أننى أشعر بأننى أتصرف فعلاً بحرية حينما يكون سلوكى مصحوباً ببواعث معروفة . واذن فإن اسبينوزا لم يدحض سوى حرية الصدفة « *liberté de hasard* » ، أعنى تلك الحرية التي تنحصر

P. FouIquié : « *Précis de Philosophie* », t. I., Paris, 1946, (1)

فى العمل بدون أدنى باعث . ولكن للمشكلة الحقيقية إنما تنحصر فى معرفة ما إذا كان من الممكن (أم لا) أن أعمل وفقاً لبواعث وأسباب معقولة ، مع شعورى فى الوقت نفسه بأننى علة فعلى^(١) . وسنرى فيما بعد أن الفعل الإرادى ليس هوئى تعسفياً ، أو واقعة مفتعلة قوامها الصدفة المحضة ، بل كلما كان الفعل مسبباً ومشعوراً به ، كان طابعه الإرادى أقوى وأظهر .

ولكن خصوم الحرية لا يمدمون حجة أخرى للرد على هذا الاعتراض ، وهم لذلك يبادرون إلى القول بأن منظر السكيرين والانفعاليين والعاشقين هو وحده كفىل بأن يثبت لنا أن الإنسان عبد لقوى غريبة تسيطر عليه وتحكم فيه . بيد أنه من الواجب أن نلاحظ أننا هنا بإزاء حالات مرضية لا يصح أن نتخذ معياراً للحكم على الحالات السوية . وآية ذلك أن الرجل الغضوب نفسه حينما يعود إلى امتلاك زمام نفسه بعد ثورة غضب حادة ، فإنه لا بد أن يتحقق من أنه لم يكن مالكا لشعوره ، وبالتالي فإنه يستطيع أن يقارن بين حالاته المتعددة ، محدداً تلك الحالات التى كان فيها حراً حقاً . وفضلاً عن ذلك فإن الحرية ليست ممكنة إلا لأننا نلهم بأن البواعث التى تحفزنا إلى العمل ليست قوى ملزمة لا بد أن يترب عليها الفعل بالضرورة ، وإنما هى قوى جاذبة تحركنا إلى الفعل بلمغة القيم valeurs لا بلمغة العلل causes . فالباعث ليس علة منطقية تستلجمها بالضرورة نتائج محتومة ، وفقاً لتعريف هندسى محكم ، بل هو قوة مؤثرة قوامها الجاذبية لا الإلزام ، وماهيتها القيمة المرغوبة لا الفكرة المجردة أو المعرفة النظرية^(٢) .

cf. A. Fouillée : 'Histoire de la Philosophie' Paris, (١)
Delagrave, 1916, p. 292.

O. Lemarié : 'Essai sur la Personne', pp. 107—108. (٢)

٤ — رأينا حتى الآن أن الأصل في إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا السيكولوجي ، أعنى شعورنا بأن الأفعال التي نحمقها متوقعة علينا ، وأن سلوكنا بأكله قد أودع بين أيدينا ، ولكن الشعور السيكولوجي لا ينفصل عن الشعور الخلقى (أو الضمير) ، أعنى شعورنا بالالتزام وبما يترتب على أفعالنا من زيادة ونقص في قيمتنا الخلقية . والواقع أن الشعور الخلقى إذ يفرض علينا التزامات معينة ، إنما يجبرنا بذلك على أن تتحمل مسؤولية أخلاقية بإزاء ذواتنا ، ونحن لا نكون ملزمين أخلاقياً إلا إذا كانت أفعالنا متوقعة علينا ، وهذا معناه أننا أحرار فعلا . فالحرية وثيقة الصلة بالأخلاق ، والدليل الخلقى (كما يقول كنت) هو الدليل الأوحى على وجود الحرية .

وهنا يحق لنا أن نتوقف قليلا عند نظرية كنت في الحرية ، لكي نعرض بالبحث لما قد يكون أكثر للتناقضات antinomies الكنتية أهمية وخطورة ، ومعنى به ذلك التناقض للوجود بين الحرية والحتمية . إنما هنا بإزاء إشكال قد لا يكون من السهل حله ، ولكن كنت يحاول أن يحله بالرجوع إلى تفرقه للشهوة بين « الظواهر » الخاضعة للزمان والمكان ، وبين « الحقائق » التى هى خارجة على الزمان والمكان . فالحياة الإنسانية — فى نظر كنت — مزدوجة : لأن هناك أولا وجودنا الحسى الذى يتمثل فى سلسلة من الأفعال الخارجية ، وهذه تندرج تحت عالم التجربة ، فهمى لهذا مترابطة كسائر الظواهر ، ومتسلسلة وفقا لقوانين الحتمية ، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الإنسان مجرد ظاهرة . ولكن يجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن أفعالنا الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطن ، أى عن « ذاتنا » ، الحقيقية ، وهذه الذات أو الأنا ليست باطنة فى الزمان ، بل هى عالية عليه ، فنحن إذن خاضعون لقوانين الضرورة فى جانبنا الذى يخضع للزمان ، ويتحقق فى عالم التجربة ،

ولذلك فإن أفعالنا مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بما تقدمها ، أعني بالبواعث والدوافع السابقة عليها ، بحيث أنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا وافعالنا ، لاستطاع أن يحسب سلوكنا في المستقبل بدرجة من اليقين قد لا تقل عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر .

فهل يكون معنى هذا أننا لسنا أحراراً على الإطلاق ؟ هنا يجيب كنت بقوله إنه لا ينبغي أن نطفر هكذا من نطاق إلى نطاق ، بل ينبغي أن نفهم أنه لا يكفى من أجل تفسير حياة أى إنسان أن بين أن كل ظاهرة من الظواهر التى تأتلف منها حياته محددة ضرورة بما سبقها من ظواهر ، إذ الواقع أنه سيكون علينا بعد ذلك أن نفسر الشكل ، أعني حياة ذلك الإنسان فى مجموعها ، والطابع الخلقى الذى تعبر عنه سلسلة أفعاله المرئية فى الزمان . وليس من شك فى أننا حينما نكون بصدد تفسير كهذا ، فإننا لن نستطيع أن نقتصر على الرجوع إلى الظواهر الخاضعة للضرورة ، لأننا لسنا هنا بصدد ظواهر محسوسة ، بل بصدد حقائق معقولة . وإذئذ فإن فى وسعنا أن نقرر أننا أحرار فى طابعنا الخلقى ، حسنا كان أم رديئاً . ونحن الذين نخلق بأنفسنا هذا الطابع الخلقى بفعل حر عال على الزمان . بل قد تكون ذاتنا الحقيقية ، أعني تلك الذات المعقولة اللامرئية ، هى التى تريد أن تكون خيرة أو شريرة بفعل لا زمانى ، ثم تجيء حياتنا الزمانية فتكون بمثابة تعبير مرئى عن ذلك الاختيار الأسمى الذى حققته الذات فى نطاق عال على الزمان . وهكذا يقرر « كنت » أننا أحرار ومجبرون معاً : فنحن أحرار إذا نظرنا إلى ذاتنا العالية على الزمان ، ونحن مجبرون إذا نظرنا إلى أفعالنا التى تتحقق فى الزمان . ولكن الضرورة التى تسود فى نطاق الظواهر لا تثبت بحال أن « الذات » للمعقولة ليست حرة .

بيد أننا نعود فنتساءل : كيف نعرف أن تلك الحرية التى ينسبها كنت إلى

ذاتنا المعقولة موجودة حقاً؟ هنا يجيب كنت فيقول إننا لا نستطيع أن نتحقق من وجود تلك الحرية بالرجوع إلى التجربة السيكلوجية ، كما أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك عن طريق البرهان المنطقي . أما التجربة السيكلوجية فإنها لا توصلنا إلى معرفة تلك الحرية ، لأن التجربة نفسها ليست بممكنة إلا بالقياس إلى ما يتعاقب ويتسلسل ضرورة ، ولهذا فإن المرء حينما يعود إلى ذاته مستنبطاً ، فإنه يجد دائماً بواعث ودوافع قد تسببت في تحقيق فعله الحاضر . وأما إذا أردنا ، من جهة أخرى ، أن تثبت وجود الحرية بأدلة عقلية أو براهين منطقية ، فإننا سرعان ما نتبين تهافت مثل هذه الأدلة ، لأن الحرية إذا اندرجت في أقيسة ، وبالتالي إذا أصبحت نتيجة ضرورية لشيء آخر ، فقد استحالت إلى ضرورة ، ومن ثم فإنها لن تكون حرية على الإطلاق .

فما السبيل إذن إلى الخروج من هذا المأزق؟ هنا يجيب كنت بالأخلاق ، لأن الأخلاق هي وحدها التي تستطيع أن تحمل هذا الإشكال ، خصوصاً بعد أن فشل كل من المنهج المنطقي والمنهج السيكلوجي في إيجاد حل له . والواقع أن لدينا جميعاً شعوراً بالواجب *devoir* ؛ والواجب هو القانون الذي يحدد ما ينبغي أن يكون ، بغض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون^(١) . ولو أننا كننا نحيا مجرد حياة زمنية محسوسة ، لما كان في وسعنا أن نتحدث إلا عما كان ، وما هو كائن ، وما سوف يكون ، أعني عن الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلية فقط ، دون أن يكون في وسعنا بأي حال أن نتحدث عما ينبغي أن يكون ، أو أن نتصور ما يجب أن يكون . ولكننا نتصور فعلاً ما يجب أن يكون ، وليس ثمة واقعة أو ظاهرة يمكن أن تثبت

I. Kant : « Fondements de la Métaphysique des Moeurs » (١)
trad. franç. (Barni), p. 100.

عكس ذلك . ومهما حاول الناس أن يبرروا أماننا حدثاً سيئاً قد وقع بقولهم مثلاً إن هذا العامل أو ذلك قد تسبب ضرورة في حدوثه ، أو بقولهم إن شيئاً ما بعينه كان لا بد أن يقضى حتماً إلى وقوع هذا الحدث السيئ ، وليكن مثلاً كذبة قيلت ، فإن كل هذه الاعتبارات المستندة إلى التجربة أو إلى الزمان لا يمكن أن تمنعنا من أن نقرر بأن هذه الكذبة ما كان ينبغي أن تحدث ، بل هي لا يجب مطلقاً أن تكون .

وهكذا نرى أن « كنت » قد حول أنظارنا إلى مجال جديد ، لأننا لم نعد بصدد وجهة نظر منطقية أو تجريبية ، بل نحن هنا في مجال أخلاقي قوامه فكرة « الواجب » . أجل ، فإن حياتنا الحسية ليست كل شيء ، لأننا نحيا حياة أخلاقية ، وهذه وحدها هي حياتنا الحقيقية ، إذ أن « ذاتنا » الحقيقية إنما تتمثل في حياتنا الأخلاقية . والواقع أن الشيء الوحيد الذي يجب اعتباره يقينياً مباشراً مطلقاً ، إنما هو الواجب ، والواجب — في نظر كنت — يتصف بأنه صوري محض ، طابعه النزاهة المحضة ، ورائده التعبير عن صوت العقل ، دون الخضوع لأي شيء آخر^(١) . إن كل ما عدا الواجب قد يحو له الشك وقد يحتل النقاش لأنه « شرطي » *hypothétique* . وأما الواجب فهو وحده الذي يتصف بطابع الأمر المطلق ، طابع اليقين الذي لا يقبل جدالاً ولا نقاشاً . إن الشر لا ينبغي أن يكون ، بغض النظر عما إذا كان موجوداً بالفعل ، أو ما إذا كان قد وجد ، أو ما إذا كان من الممكن أن يوجد في المستقبل . تلك هي صرخة العقل ، والعقل هو في الحقيقة صميم وجودنا ، إن لم يكن جوهر ذاتنا للتعالية .

والآن ما هي نتيجة ذلك الواجب المطلق الذي عليه العقل ؟ يقول « كنت »

I. Kant . "Critique de la Raison Pratique" trad . (١)
franç . par Picavet . Alcan, pp. 51-52 .

إن نتيجة الواجب هي القدرة أو الاستطاعة «le pouvoir» : «إنك تستطيع» ، لأنك ملزم : «du Kannst, denn du sollst» ، إن الشر لا يجب أن يكون ، فمن الممكن إذن ألا يكون ، كان ينبغي ألا أكذب ؛ إذن فقد كان من الممكن ألا أكذب . حقاً لقد كان لدى هذا الباعث أو ذلك ، أو هذا الدافع أو ذلك ، مما ترتب عليه بالضرورة تفوهي بتلك الكذبة ؛ ولكن هذا لا يصدق إلا على المجال الزمى . وأما من وجهة نظر العقل ، فإن الحق أنه كان ينبغي ألا أكذب ، وكذبى ولید حرية معينة ، حرية ليست خاضعة للزمان ، ولكنها حقيقية واقعية . وحتى إذا لم يفهم الإنسان طبيعة تلك الحرية ، فإنه لا بد أن ينسب إلى نفسه مبدأ حراً يفسره ما عليه من التزامات خلقية . ولكن الحرية التي يتحدث عنها «كنت» هنا ليست مجرد حرية ظاهرية تستند إلى إرادة خاضعة للضرورة العلمية ، بل هي حرية «متعالية» تعبر عن قدرة حقيقية على توجيه ذواتنا ، في استقلال تام عن سائر للعطيات التجريبية . والواقع أن طابع الواجب اللامشروط «inconditionné» يفترض تلقائية لا مشروطة لدى الموجود الذي يعمل هذا الواجب . وإذن فإن علينا أن نسلم بوجود ثنائية باطنة في الإنسان ، ما دامت أفعالنا تندرج من ناحية في سلسلة الظواهر العلمية فتتصف بأنها تجريبية ، نسبية ، قابلة للتفسير ، وتند من ناحية أخرى عن الزمان من حيث أنها تعبر عن اختيار أصلي لا زماني ، طابعه معقول ، فتخلق على الإنسان صفة الحرية وتجعل منه موجوداً مسئولاً^(١) . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن كل فعل أخلاقي يفترض لدى الإنسان حرية أصلية هي الشرط للطلق الذي بدوره لن يكون للشعور الأخلاقي أى وجود . وهكذا نرى أن «كنت» ينتهى إلى القول بأن الإيمان بالحرية ، تلك الحرية التي بدونها لن يكون ثمة واجب ، هو في حد ذاته واجب ، إن لم يكن أول الواجبات .

ولكن إلى أى حد استطاع كنت أن يفهم لنا معنى الحرية ؟ وماذا عسى أن تكون قيمة تلك « الحرية المتعالية » التى لا يملكها الإنسان إلا بقدر ما تخرج ذاته عن الزمان وتندرج فى عالم الشئ فى ذاته ؟ أليست هذه الحرية أقرب ما تكون إلى حرية صوفية لامعقولة « *inintelligible* » لمجرد أن كنت يجعلها خارجة عن الزمان وكائنة فى عالم أبدي هو عالم المعقولات ؟ وهذه المعقولات نفسها « *noumènes* » ما جدواها ، ولماذا يحرص كنت على استبقائها وهو الذى ثار على جواهر *Substances* الفلاسفة القديما ؟ بل حتى الواجب نفسه ، ألسنا نرى أن كنت يضئ عليه طابعاً صوفياً فيجعل منه قانوناً مطلقاً ، بدلا من أن ينسب إليه مجرد طابع اقناعي « *persuasif* » ؟ الواقع أن كل فلسفة « كنت » الأخلاقية إنما تقوم على فكرة التعالى أو المفارقة *transcendance* ، وهذا هو السبب فى أن الحرية التى يصفها لنا ليست سوى حرية مثالية موهومة . وفضلا عن ذلك فإن فكرة كنت عن الحرية لا تسمح لنا بفهم ما يطرأ على الشخصية من تغيرات ، ما دامت تلحق الحرية بعالم الحقائق الثابتة غير الخاضعة للزمان . فليس من سبيل إلى فهم معنى الانقلاب أو التحول التام *conversion* إذا سلطنا بهذه النظرية الكنتية فى الحرية ، اللهم إلا إذا سلطنا مع دلبوس *Delbos* بفكرة إمكان حدوث تغيرات فى نطاق الأبدية ذاتها ، وهذه فكرة صوفية تقرب رأى « كنت » من بعض أفكار الصوفيين الألمان . ومهما يكن من شئ ، فالظاهر أننا لا يمكن مطلقاً أن نمر بتجربة كهذه فى حياتنا الزمنية نفسها ، مما يحق لنا معه أن نقول إن الحرية التى تنسبها إلينا النظرية الكنتية هى فى الحقيقة حرية مجهولة لدينا تماماً^(١) .

• — يتبين لنا مما تقدم أنه لا بد لنا من أن نتخطى كنت ، لأنه إذ

(١) Jean Wahl: "Traité de Métaphysique.", p. 536.

كان كنت قد نصب الحرية في عالم « الشيء في ذاته » ، فإن علينا الآن أن نبحث عنها في نطاق الوجود الواقعي ، بل في نطاق المجتمع نفسه . وهنا نجد أنفسنا بإزاء ما يمكن تسميته بالدليل الاجتماعي على وجود الحرية ، وهو الدليل القائم على القوانين والجزاءات . ولسنا في حاجة إلى أن نسهب في شرح هذا الدليل ، فإننا نعلم جميعاً أن ممارسة العقود بين الناس ، ووجود الشرائع والقوانين ، وعلى الأخص القوانين الجنائية وما يستتبعها من جزاءات ؛ كل هذا يفترض أن الإنسان رب أفعاله وبالتالي أنه مسئول . حقاً إن فكرة المسؤولية قد تكون من أكثر الأفكار غموضاً والتباساً ، فإنها كثيراً ما تختلط علينا بالخوف من العقاب ، كما هو الحال عند الطفل الذي قد لا يملك إلا مسؤولية موهومة قوامها خشية العقاب ، ولكن من المؤكد أن مسؤولية الإنسان لا تنفصل عن شعوره بأن حياته هي صنعة يده *son oeuvre* ، وأنه الأصل في أفعاله المحمودة والمذمومة معاً . وهنا يصح أن يثار اعتراض على هذا الدليل ، فيقال إن الحيوان ليس حراً ولا مسئولاً ، ولكننا مع ذلك كثيراً ما نوقع على الحيوانات بعض الجزاءات . وردنا على هذا الاعتراض أن الإنسان يعاقب الحيوانات لكي يدرّبها ويقومها ، كما أن عدداً كبيراً من الجزاءات التي توقع على الأطفال (مثلاً) ، ليس المقصود به سوى مجرد تهذيبهم وتقويمهم . بل ليس من المستحيل أن تصور تشريعاً قوامه الاعتقاد بالجريرة المطلقة ، مع تضمّنه لقانون جنائي مماثل لقانوننا . ولكن الواقع أن القوانين الحالية التي تتحكم في الانسانية قائمة فعلاً على الإيمان بالحرية والاعتقاد بالمسؤولية ؛ بدليل أنه حينما يتسبب فرد ما في إلحاق أذى بغيره دون أن يكون قد أراده فعلاً ؛ فإنه قد يلزم بدفع تعويض ، ولكنه لن يكون موضع عقاب . ولما كانت المسؤولية تفترض المعرفة ؛ فإن كل ما من شأنه أن ينقص من معرفتنا بالفعل المراد تحقيقه لابد أن يخفف من مسئوليتنا . ولهذا فإن العدم الانتباه أو عدم التبصر *imprévision* يعتبر عاملاً مخففاً ، في حين أن سبق العمد

يضاعف من خطورة الجريمة ، وإن كان عدم التبصر قد يستتبع أحياناً ضرباً من الجزاء .

بيد أنه ربما كان في وسعنا أن نقول إن الدليل الاجتماعى على وجود الحرية - مثله في ذلك كمثل الدليل الأخلاقى الذى وضعه كنت - هو مجرد دليل فرعى يرتد في النهاية إلى الحاجة القائمة على الشعور السيكولوجى . والواقع أن الدليل الأخلاقى لا يمكن أن يعد برهاناً عقلياً ، لأننا لا نستنتج الحرية من الإلزام ، بل نحن ندرك ذاتنا كأحرار ومؤمنين في وقت واحد ، ثم يجىء التحليل العقلى فيفصل الحرية عن الإلزام لكي يدرس كلا منهما على حدة . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الدليل الاجتماعى ، لأنه يرتد في النهاية إلى الدليل السيكولوجى ، من حيث أنه يظهرنا على أن سائر أفراد الجماعة التى نحيا في وسطها قد اختبروا الحرية فشعروا بمعنى المسئولية . وإذن فإن الأصل في إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا بنفسى باستقلالنا في الفعل ، وشعورنا بالأخلاقى بتحملنا لمسئولية أفعالنا ، أعنى زيادة أو نقص قيمتنا الأخلاقية بعد الفعل .

٦ - وأخيراً يمكننا أن نتحدث عما اصطلح البعض على تسميته بالدليل الميتافيزيقى على وجود الحرية ؛ وهو دليل يقوم على فهمنا لمعنى الإرادة وتحليلنا لمضمون الفعل الإرادى . وهنا نجد أن الإرادة تنبج في العادة نحو الموضوعات المختلفة بقدر ما تبدو لها تلك الموضوعات حسنة أو مرغوباً فيها . فحينما تبدو لنا بعض الموضوعات مرغوبة إلى أقصى حد ؛ فإن الإرادة تنزع نحوها نزوعاً ضرورياً ، وحينما نحكم على موضوعات أخرى بأنها مرغوبة نسبياً ، أعنى من وجهة نظر معينة - فإن العقل قد يستطيع أن ينظر إليها من وجهات نظر أخرى فيضع في طريق الفعل موانع وعقبات . ولكن للموضوعات المختلفة التى يجب علينا أن نختار فيما بينها تبدو لنا تبعاً لاختلاف وجهات النظر - مطابقة لبعض الرغبات ، ومعارضة للبعض الآخر . وإذن فنحن لا نتجه نحوها اتجاهاً ضرورياً ، بل نحن أحرار بإزائها ، مادامت

«نستطيع أن ننظر إليها على هذا النحو أو ذاك ، فنقبل عليها أو تنصرف عنها» .

ولنأخذ على سبيل المثال موقف الطفل الذى يفكر فى طريقة الاستفادة من قطعة نقود أعطيت له : هنا نجد أن هذا الطفل شره ، ولكنه أيضاً معجب بنفسه ، محب للآخرين ، ذو حيطة وتبصر . فهو لا يستطيع أن ينفق نقوده لإرضاء واحد من هذه الميول ، دون أن يعارض فى الوقت نفسه ما لديه من ميول أخرى . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الشخص البالغ الذى ينساق لسحر اللذة فيسير فى طريق الغواية ، ثم لا يلبث أن يشعر بمعذاب أخلاقى شديد ، إذ يشعر بأنه قد تآى بنفسه عن مثله الأعلى الذى طالما ود لو اقترب منه . ولكنه لو انتصر لهذا للثل الأعلى ، وناصب أهواءه العداء ، فإنه لا بد أن يشعر بإغراء الذات التى ينصرف عنها . وإذن فإن الفعل الحر موجود حقاً ، بدليل أن الإرادة تشعر فعلاً بأن عليها أن توجه ذاتها ، مضحية ببعض ميولها فى سبيل تحقيق ميول أخرى ، ومحقة بذلك اختياراً معقولاً هو من الفعل الحر بمنزلة الروح الحية التى تشيع الحياة فى الجسد .
الهامد .

يبد أن هذا الدليل الأخير يفترض نظرية ميتافيزيقية خاصة فى الحرية ، لأنه يستلزم أن تكون الحرية وثيقة الصلة بالاختيار « Le choix » . والاختيار هنا لا يقوم إلا على أسباب معقولة . ولسنا نريد أن نمرض المناقشة هذه النظرية ، فذلك ما سنعود إليه مراراً فى فصول قادمة من بحثنا هذا ، ولكن حسبنا أن نقرر هنا ما يذهب إليه أنصار هذا رأى من أنه لا يمكن أن توجد حرية إلا حينما تعمل وفقاً لأسباب معقولة . ومسوغات مقبولة ، لا بمقتضى قوى خارجية أو علل أجنبية . « إن الحرية لتقتضى — كما يقول رسل — أن تكون إرادتنا وليدة رغباتنا ، لا وليدة قوى ملزمة تضطرنا الى أن نفعل ما لسنا نريد أن

تفعله»^(١). فالطفل الذى يعمل خوفاً من العقاب لا يمكن اعتباره حراً بمعنى الكلمة، وإنما هو يصبح حراً حينما يصدر فعله عن اعتبارات عقلية، أى حينما يعمل بوحى أفكار أو بواعث معقولة كفكرة الطاعة أو فكرة العدالة أو فكرة الاعتدال. وسنرى فيما يلى كيف أن الحرية هى أبعد ما تكون عن الجهل ببواعث أفعالنا، لأننا لا نكون أحراراً حقاً الا حينما نعمل وفقاً لأسباب عقلية أو بواعث معقولة نختارها ونحرص على مطابقتها والعمل وفقاً لها^(٢).

B. Russell: "Our Knowledge of the External World.", (١)

London, G. Allen, revised edition, 1926, p. 239.

يقول رسل أيضاً فى موضع آخر إن الحرية الحقيقية لا تتعارض مطلقاً مع المعرفة بمنهاها الصحيح.

P. Foulquié: "La Volonté", P.U.F., 1949, pp. 50-53. (٢)

الفصل الثاني

معنى الضرورة

٧ - رأينا فيما تقدم أن مفهوم « الحرية » لا يتحدد الا على ضوء مفاهيم أخرى تتضمن معاني الضرورة أو الحتمية أو الجبرية . والواقع أن الحرية لا يمكن أن تفهم الا على ضوء نقيضها ^(١) ، لأنها لو كانت مطلقة لأصبحت كلمة جوفاء لا تعنى شيئاً ولا تدل على أى شيء : « ان الحرية المطلقة ، كما يقول « يسبرز » ، هي في النهاية أمر لا معنى له ، فإن الحرية تصبح خاوية اذا لم يكن ثمة شيء يضادها ... » ^(٢) حقاً ان بعض الفلاسفة يأبى أن ينسب الى الحرية مفهوماً سلبياً ، لأنه لا يريد أن تكون الحرية مجرد إنكار للضرورة ، ولكن من اللؤكذ أن فهم معنى « الضرورة » قد يساعدنا على تحديد معنى الحرية . ولكن كلمة « الضرورة » قد تؤخذ بمعنيين : فإن الضروري من جهة هو ما يقابل للممكن le contingent أو العرضي accidental ، وهو من جهة أخرى ما يقابل الحر libre أو المختار . بيد أن الضروري - في كلتا الحالتين - هو ما لا يمكن ألا يكون ، أعنى ما يتصف بصفة الحتمية أو الوجوب . وقد ظهرت الضرورة عند اليونان أول ما ظهرت على صورة فكرة « القدر » le destin ، فترددت في المسألة اليونانية فكرة القدر moira باعتباره تلك الضرورة التي لا بد لكل انسان

(١) نقيض الحرية هو بلا شك اللاحرية "non-liberté" وهذا التعبير لا يراعى كلمة الحتمية (déterminisme) ولكنه مستعمل عند بعض الفلاسفة مثل ياسبرز Jaspers وهيدجر Heidegger وغيرهما .

(٢) K. Jaspers : "Philosophie", t. II, p. 195 (cité par P. Ricoeur : "Gabriel Marcel, et Karl Jaspers", p. 257.)

أن يخضع لها . ولكن اليونانيين قد تصوروا الضرورة على نحوين ، فقالوا أولاً بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الآلهة والناس على حد سواء ، كما تخضع لها الكائنات الحية وغير الحية بدون تمييز ، بل حتى زيوس نفسه كبير الآلهة لا بد أن يخضع لها . ولكنهم قالوا أيضاً بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الأخلاقي ، باعتبار أن نعمة نظاماً أخلاقياً ينبغي أن يخضع له المرء حتى يسير في حياته سيراً مستقيماً ، وهنا تتمثل الضرورة في صورة قانون كلي عام يجب أن تسير الحياة الإنسانية وفقاً له .

فاذا ما نظرنا إلى مذاهب فلاسفة اليونان ، وجدنا أن الضرورة قد ظهرت عند ليوقبس Leucippus الذي قال بوجود قانون يسبب انفصال الذرات من الخليط الأول وانحدارها إلى الكون من أجل تكوين الأشياء ، كما ظهرت عند Parménides الذي جعل من الضرورة لمة تحتل مركز العالم ، كما وردت أيضاً عند أفلاطون في أسطورة الإير Er التي تجعل الكون يدور حول محور من الضرورة . ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكرى اليونان ، حينما ناصر الأبيقوريون الحرية ، بينما نادى الرواقيون بالضرورة .

أما عند أبيقور فقد تحول المذهب الذي نادى به من قبل ديموقريطس ، من مذهب ميكانيكي قوامه الضرورة ، إلى مذهب ميكانيكي (أيضاً) قوامه الصدفة Lo hasard^(١) ، والصدفة هنا تعبر عن قدرة الذرات على الانحراف

(١) ظهرت فكرة «الصدفة» في الفلسفة الحديثة عند الفيلسوف الأمريكي بيرس Peirce صاحب المذهب المعروف باسم "Tychism" (وهذه التسمية مأخوذة عن اللفظ اليوناني "tyché" ومعناه صدفة) . وقد شرح بيرس مذهب هذا في بحث له كتبه في مجلة "The Monist" (أبريل سنة ١٨٩٢) تحت عنوان: «عرض ودراصة =

clinamen بفعل تلقائية خاصة تخرج بها عن نطاق السكون الشامل وللمادة الخالصة ، فهي مبدأ ديناميكي يفرج بالذرات عن ضرورة القوانين الآلية التي ذهب إليها ديموقريطس من أجل تفسير نشأة الكون . وقد تصور أبيقور النفس على هذا الأساس فقال إنها ذرة دقيقة تلك مثل هذه القدرة ، قدرة الانحراف عن الطريق الأصلي ، وبالتالي فقد نسب إليها حرية خاصة تسمح لها بأن تنعزل عن نطاق الآلية ، منحرفة عن الخليط الخارجى الشامل .

ومعنى هذا أن الأبيقوريين قد عارضوا فكرة الرواقيين عن الجبرية الشاملة ، كما عارضوا أيضاً سائر المذاهب الدينية القائلة بالقضاء والقدر ، ثم انتهوا إلى القول بجرية خالصة قد لا تبعد كثيراً عن حرية الاستواء أو عدم الاختلافات « indifférence » .

والواقع — كما يقول الأبيقوريون أنه لا فائدة من أن نقضى على الخوف من الآلهة ، إذا كنا سنستبدل بإرادة الآلهة التي لا تقهر إرادة أخرى أشد هولاً وأصلب عوداً ، ألا وهى القدر نفسه .
ولكن الإرادة على حد تعبير أبيقور نفسه ، تقلت من طائلة القضاء

بمذهب الضرورة « (The doctrine of Necessity examined) » وهنا يقول بيرس إن في الكون اتفاقاً مطلقاً لا سبيل إلى اعتباره مجرد مظهر لجهننا بالعلل ، وإنما هو ثمرة حقيقية أو هوة موضوعية في صميم نظام الضرورات الكونية . وهذه الهوة (أو الثغرة) تتمثل بصفة خاصة في نمو الكائنات الحية وتخصصها النوعي . وقد وجد مذهب الصدفة أصداً أخرى في الفكر الحديث عند القائلين بالإمكان contingency أو باللاتحدد indétermination مما يدلنا على وجود شبهة صلة بين فكرة الحرية وفكرة الاتفاق أو الصدفة « le hasard » .

والقدر : « *fatia avulsa voluntas* » . فالحرية إذن حقيقة لا سبيل إلى الشك في صحتها ، وإن كان الأبيقوريون يخلطون في النهاية بين الحرية والصدفة .

أما الروافيون فإنهم يأخذون بنظرية سقراط في أن الفضيلة علم والذيلة جهل ، بمعنى أن الإنسان إذا رأى بوضوح ما ينبغي أن يفعله فهو لا بدفاعه ، لأن لفكرة الخير من القوة ما يجعل من المستحيل على المرء أن يعرف الخير دون أن يعمل بالضرورة وفقاً له . فالحكيم في نظر الروافيين من عرف قوانين الوجود ، فعمل على أن تطابق إرادته الباطنة تلك القوانين . والروافيون ينسبون إلى الفرد حرية باطنة هي التي تنقذه من ضربات الحظ وعوارض الصدفة وتقلبات الناس . — والإرادة عندهم هي مبدأ هذه الحرية الباطنة ، من حيث أن الإرادة هي القدرة على التحكم في الذات والسيطرة على النفس والاستقلال عن كل قوة خارجية . وعلى هذا الأساس وضع ابكتاتوس Epietetus تفرقة للشهورة بين نوعين من الأشياء : ما يتوقف علينا وما لا يتوقف علينا . أما الأشياء التي تتوقف علينا فهي آراؤنا ، وميولنا ، ورغائبنا ، ونوازعنا ، وبصفة عامة أفعالنا ؛ وهذه كلها حرة بالطبيعة ؛ نظراً لأنه ليس ثمة شيء يمكن أن يعوقها أو أن يحول دونها . وأما الأشياء التي لا تتوقف علينا ، فهي الجسم ، والخيرات ، والسمعة ، والكرامة ، والشرف ؛ وبالإجمال كل ما يخرج عن نطاق أفعالنا ؛ وهذه كلها ضرورية ، نظراً لأنها محتومة وخاضعة لكافة اللوانع الخارجية ، فضلاً عن أنها غريبة عن الإنسان نفسه . وهكذا نصبت الرواقية الإرادة كبداً مستقلاً مقابل الأشياء ، وجعلت الحرية مرادفة لشعور الإنسان بذاته وقدرته على التحكم في نفسه . وبعد أن كانت الفلسفة اليونانية تجعل الخير باطلاً في

« موضوعات » عقلية ، ومرتبطة تماماً بالمعقول الأسمى ، أصبح الخبير عند الرواقين باطناً في الذات الأخلاقية نفسها ، وصارت « الإرادة » ذاتها هي المبدأ الأول . . . يقول ابكتاتوس صراحة : « إن خيرنا وشرنا لا وجود لهما إلا في إرادتنا ذاتها » . فالخير الحقيقي إنما يوجد حيث توجد الإرادة الخيرة .

ولكن ماذا تعني « الحرية » في نظر الرواقين ؟ أهي استقلال الإرادة حقاً ، بحيث لا يكون ثمة حرية إلا إذا تمكنت الإرادة من أن تقتصر في وجودها بذاتها ؟ الظاهر أن هذه ليست نظرة الرواقين ، فإن الإنسان عندهم لا يملك قط أن يغير شيئاً من مصيره ، والقدر في نظرم هو القانون الكلي الشامل . فما السبيل إذن للإفلات من ضرورة الأشياء ؟

هنا يجيب الرواقيون بقولهم إن سبيل الخلاص الأوحده إنما ينحصر في مطابقة الإرادة للضرورة . وإذن فإن الضرورة تظل قسراً وعبودية طالما بقيت خارجة عن العقل ، أعني ما دام العقل لم يستطع بعد أن يتقبلها . وأما إذا توصل الحكيم إلى فهم قانون الأشياء ، أو الضرورة الكامنة في الطبيعة ، وإذا استطاعت إرادته أن تندمج في تلك الإرادة الكلية التي تحدث كل شيء ، فإنه لن يكون عندئذ مجرد عبد أسير ، بل سيكون له دور فعال في مملكة الطبيعة ، لأنه سيصبح عندئذ حراً كالله نفسه . وإذن فإن الحرية ليست شيئاً آخر سوى الضرورة نفسها مفهومة ومرادة .

وهكذا يمكننا أن نقول إن الرواقين قد حاولوا أن يوفقوا بين الحرية والضرورة ، ولكنهم اتهموا إلى جعل الضرورة أصلاً للأشياء ، بدلاً من أن يخضعوا للضرورة نفسها للحرية .

ولكن ، أليست الحرية الحقيقية إنما هي تلك التي تأتي أن تنصاع للقدر وتقبل المصير ، محاولة دائماً أن تعمل على تغييره والتعديل منه ، بدلاً من

أن تكتفى بالخضوع له والعمل على مطابقة^(١) ؟ ومن جهة أخرى ، ألا تفترض فكرة الضرورة فكرة الحرية نفسها ، ما دام المرء لا يمكن أن يشعر بوجود حائق أو ضرورة ، حائق القدر الذى يهيمن عليه ، وضرورة المصير الذى يتهدده ، إن لم يكن يشعر فى قرارة نفسه بالرغبة فى الحرية ، بل بالحرية ذاتها ؟ ... الواقع أن فكرة القضاء والقدر أو الجبرية *Le fatalisme* هى نفسها ، كما لاحظ « فال » Jean Wahl ، تفترض إلى حد ما فكرة الحرية^(٢) .

٨ — ولكن يجب أن نشير هنا إلى أن كلمة « الضرورة » قد تكون أعم من كلمة « القدر » ، فإن القائلين بالضرورة إما أن يكونوا من أصحاب مذهب الحتمية *déterminisme* أو من أصحاب مذهب القضاء والتدر أو الجبرية *fatalisme*^(٣) والفارق بين المذهبين أن القائلين بالجبرية يتصورون وجود علة كونية شاملة هى التى تحقق إرادتها الخاصة ، بغض النظر عن إرادة الإنسان ومشيئته ، بينما يذهب القائلون بالحتمية إلى أن كل فعل إنسانى محدد بما سبقه من أحداث ، وما تقدمه من أفعال ، فسيولوجية كانت أم سيكولوجية .

A. Fouillée : "Histoire de la Philosophie", Paris, Delagrave, ()
nouvelle édition, pp. 148-150.

Jean Wahl : "Traité de Métaphysique", p. 528. (٢)

(٣) يستعمل البعض كلمة « جبرية » ترجمة للفظ *déterminisme* ، ولكننا آثرنا هنا أن نستعمل كلمة « حتمية » للدلالة على هذه الحقيقة وهى أن « معرفتنا بجميع الشروط التى تعين ظهور لظاهرة تمكننا من التنبؤ بما سيحدث حتما » (انظر مقدمة الدكتور يوسف مراد للترجمة العربية لكتاب « مدخل إلى دراسة الطبع التجريبي » لكلود برنار ، ١٩٤٤ ، ص « ف ») .

وإذا راعينا هذه التفرقة فقد يكون من الممكن أن ننسب إلى اسبينوزا فلسفة واحدة تقول « مجبرية » منطقية ، بينما يصح أن ننسب إلى لينتس فلسفة تعددية تقول بمحتمية أخلاقية^(١) .

يقول اسبينوزا في الكتاب الثاني من مؤلفه المسمى بالأخلاق : « إن النفس لا تنطوى على أية إرادة حرة أو مطلقة ، بل هي مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك ، بمقتضى علة هي أيضاً مشروطة بعلة أخرى ، وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية »^(٢) . فكل ما يحدث في الوجود يرجع في نهاية الأمر إلى تلك العلة الأولى التي تحقق كل شيء بضرورة أزلية وكال أمشي^(٣) .

وبعبارة أخرى يقول اسبينوزا إن الله هو العلة الحرة لسائر الأشياء ، وإن كان كل شيء يصدر عنه وفقاً لما في طبيعته من ضرورة . فلما يحدث في الوجود إنما يصدر ضرورة عن طبيعة الله المطلقة وقدرته اللامتناهية . بيد أن اسبينوزا يقول في موضع آخر إن الإنسان الحر إنما هو ذلك الذي يعمل وفقاً لنصائح العقل ، فلا يكون سلوكه ناجماً عن الخوف من الموت ، بل يكون مبغته الرغبة في الخير رغبة مباشرة^(٤) . ومعنى هذا أن اسبينوزا يقول أيضاً بنوع من الجبرية الخلقية ، مادام يؤمن بوجود بواعث عقلية خلقية تدفعنا إلى العمل .

cf. Janet & S  ailles : “Histoire de la Philosophie”, p. 350. (١)

Spinoza : “Ethique”, 11^o, prop. 48. (٢)

Ibid., première partie, prop. XXXVI, _Appendice (٣)

Ibid., .VI prop LXVII. (٤)

والواقع أننا نجد عند اسبينوزا ، ومن بعده عند هيجل ، أصداء هامة لنظرية الرواقين في الحرية ، لأن كلا من هذين الفيلسوفين قد ذهب إلى أن ثمة هوية *identité* بين الحرية وبين القدرة الذاتية على العمل وفقاً لمتعضيات العقل .

ولسنا نريد أن نتبع بانتظام سائر المذاهب الفلسفية التي قالت بالضرورة في العصر الحديث ، ولكن حسبنا أن نشير إلى كل من هوبز في القرن السابع عشر ، وهيوم في القرن الثامن عشر ، واستيوارت مل وتين H. Taine وهربرت سبنسر في القرن التاسع عشر . أما هوبز فإنه يعرف الإرادة بأنها أقوى رغبة ، بمعنى أنها تلك الرغبة التي تتغلب على غيرها من الرغبات فتؤدي إلى الفعل . وتبعاً لذلك فإن هوبز يقول إن ما نسميه بالحرية الأخلاقية ، أعني تلك القدرة على الإرادة أو عدمها ، ليست إلا وهماً كاذباً لا أساس له . وهكذا ينتهي هوبز إلى القول بأننا لا نملك سوى حرية طبيعية أو فزيائية ، وهذه ليست سوى القدرة على عمل ما نرغب فيه رغبة شديدة ، أي أنها مجرد صدى لما لدينا من رغبات لا تقهر .

أما عند هيوم فإن الضرورة تتحكم في الأفعال الإنسانية ، كما تتحكم في الأحداث الطبيعية ، بدليل أن هناك اطراداً *uniformity* في سلوكنا يسمح بتقرير وجود نوع من الارتباط بين بواعثنا وأفعالنا .

حقاً إن أفعالنا قد تبدو وليدة نزوات عارضة وأهواء عابرة لا سبيل إلى تحديددها ، ولكن ثمة ضرباً من الاتحاد بين البواعث والأفعال هو من الثبات بحيث قد يكون من الممكن أن نحدد نوع الضرورة التي تتحكم في أفعالنا . وعلى الرغم من أننا نتوهم في أنفسنا أننا أحرار فعلاً ، فإن المتأمل في سلوكنا قد يستطيع أن يتنبأ بأفعالنا ، مستخلصاً نوع أرجاعنا وفقاً لمعرفته

ببواعثنا وطباعنا^(١) . وإذن فإن هيوم لا يؤمن بوجود إرادة حرة ، بل هو
يمتقد أنه إذا وجدت لدينا بواعث معينة فلا بد أن تستتبعها بالضرورة أفعال
معينة . فليس في النفس الإنسانية سوى مجرد تماقب بين الظواهر ، ولا مجال
للحديث بالتالي عن جوهر مريد أو عن علة محددة . وهذا بعينه هو الرأي
الذي ذهب إليه ستيوارت مل ، على الرغم من أنه قد دافع عن الحرية
في المجال العملي دفاعاً مجيداً : فمن ناحية نجد أن مل قد أنكر وجود
« الفعل الحر » بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة ، ومن ناحية أخرى نجد أنه
قد انتصر للحرية في المجال الاجتماعي والسياسي .

وهذه ظاهرة لا ندم لها مثيلاً عند غيره من المفكرين ، إذ نجد أن
فولتير مثلاً قد دافع عن الحرية دفاعاً مجيداً في المجال العملي ، دون أن
يؤمن بالحرية في المجال النظري ، أي من الناحية الميتافيزيقية . حقا إن
فولتير قد ذهب حيناً إلى أن ثمة حرية ، متصوراً هذه الحرية على أنها محدودة
ومتغيرة ، وأن أعلى صورها هي تلك الطاعة الضرورية لقوانين العقل ونظمته^(٢) ،
ولكننا لا نجد عند فولتير دفاعاً حقيقياً عن حرية الإرادة ، على الرغم من
أنه كثيراً ما يقول إن الحرية هي من الحياة الإنسانية بمنزلة الصحة العقلية .
ونحن نرى فولتير مع ذلك يقرر في موضع آخر أنه مهما كان المذهب الذي
نعتقد ، فإننا نعمل دائماً كما لو كنا أحراراً ؛ والحرية بهذا المعنى ليست
حقيقة واقعة بقدر ما هي مبدأ ضروري للفعل أو مصادرة Postulat هامة

D. Hume : « A Treatise on Human Nature », London, (١)
vol 11. p. 121.

Voltaire : « Pensées sur le gouvernement », VII., (١)
Oeuvres, Poëuchot, XXXIX 425.

من مصادرات الحياة العملية : « إننا عجالات في آلة كبرى ، وعقولنا تفكر كما لو كانت حرة ، لأن هذا الشعور بالحرية هو نفسه عجلة في تلك الآلة . »
 ويعود فولتير مرة أخرى فيقرر أن من الممكن اعتبار أفعالنا حرة ، وأما إرادتنا فإنها لا يمكن أن تعد حرة على الإطلاق . وأخيراً نراه يدنو من الجبرية المطلقة فيقول إنه من التناقض أن نقرر بأن ما سوف يحدث قد يكون من الممكن ألا يحدث . ومعنى هذا في نظر فولتير أن الرأي المعارض لمذهب الضرورة هو رأي مجاف للصواب ، إن لم يكن رأياً محالاً غير معقول . وهكذا ينتهى فولتير إلى القول بأن الحرية ليست سوى معلول معروف لعل مجبولة ، وآية ذلك أن فولتير نفسه يشعر بأنه مجبر على أن يكتب ما يكتب ، مع علمه في الوقت نفسه بأن القاضي الذى سيدينه مجبر هو الآخر على أن يدينه ^(١) .

أما عند تين Taine فإن مذهب الضرورة يتمثل في صورة ميكانيكية تجعل من الإنسان مجرد حيوان هو من الناحية الفيزيائية كالآلة ، ومن الناحية العقلية كالنظرية الهندسية un théorème ؛ ولهذا يقول تين « إن الفضيلة والذيلة هي مجرد منتجات Produits ، مثلها كمثل الراج vitiole والسكر . »
 فالإنسان إذن خاضع لمؤثرات خارجية وعوامل نفسية ينبغي تحليلها حتى نتوصل إلى فهم طبيعته . وتين يؤمن بأنه من الممكن أن نكون جبريين مع ليبنتس دون أن ننكر من أجل هذا مسئولية الإنسان ، بمعنى أننا نظل نعتقد بأن الخير جدير بالمدح والاحترام والثواب ، والشر لا يستحق إلا اللوم والاحتقار والعقاب . وقد وقف تين بحثاً بأكمله على نظريته في الضرورة الشاملة nécessité ، محاولاً أن يفسر حريتنا على أساس فكرته

عن الحتمية . وهنا نراه يقول إن الميول والخوافز التي تحرك الإرادة إلى الفعل إنما هي ميولنا وخوافزنا نحن ، حينما نعمل وفقاً لها ، فنحن إنما نعمل بقوتنا الخاصة ، وتلقائيتنا الذاتية . وحريتنا التامة ، ومسئوليتنا الكاملة . وهذا معناه أنه لما كانت الضرورة باطنة فينا ، فكأننا أحرار في الحقيقة ! وردنا على هذا أننا لا يمكن أن نضفي صفة الحرية على كل ما هو تلقائي ، وإلا لكان نومي العميق الذي فيه نستسلم كل قوائ ، بدون أدنى مقاومة ، نوماً حراً مستولاً ! وعلى كل حال فإن مذهب تين يعبر عن حتمية سيكولوجية . لا تخلو من نزعة هندسية مستمدة من اسبينوزا ، مما يقرب فلسفته من المذاهب الجبرية القائلة بالقضاء والقدر ، فضلاً عما يظهر فيها من نزعة طبيعية صرفة^(١) .

أما عند هربرت اسبنسر فإننا نجد محاولة سيكولوجية للتوفيق بين الضرورة وشعورنا بالحرية : فمن جهة نرى أن سبنسر يطرح القول بحرية الإرادة ، لأنه لا يسلم بأن في وسعنا أن نخرج على العملية الكونية الشاملة ، ولكننا نراه يقرر من جهة أخرى أن لدينا شعوراً بحرية إرادتنا ، وهذا الشعور ليس من الوهم في شيء . بيد أن سبنسر يضيف إلى ذلك أن رغباتنا وأهواءنا هي في مجرى التجربة ذاتها بمثابة الأدوات أو الوسائط التي تتخذها الطبيعة لتحقيق مقاصدها فينا وبنا . و إذا ما عطينا بالحرية أننا نعمل كما نحب ، فإن من المؤكد أننا أحرار ، لأننا نعمل دائماً كما نحب .

cf. A. Fouillée : « La Liberté et le Déterminisme » . (١)

7 éd., Paris, Alcan, VI. ; &

— Hommay : « „L'idée de nécessité dans la philosophie de M. Taine“ , in „Revue Philosophique „ , 1889, XXIV

ولكن الواقع أننا لا نملك أن نعمل أى شىء آخر ، لأننا لا نستطيع أن نحب كما نحب ١ (١) . فالطبيعة إذن هى التى تحدد لنا ما نحب ، وهى بهذا تعين لنا نوع السلوك الذى ينبغى أن نتخذه ، وتفرض علينا نفس العمل الذى يجب أن نحققه . وهكذا يخلص سبنسر إلى أن مجرى حياتنا الذهنية لا يتعارض فى شىء مع سلسلة العلل التى يقع تحت تأثيرها جهازنا العصبى ، وبالتالي كياننا العضوى ، بل نحن مجبرون على السير فى الطريق الذى رسمته لنا الطبيعة .

٩ — أما عند فيلسوف مثل شوبنهاور ، فإن الضرورة لا يمكن أن تكون طبيعية ، لأن من العبث أن نبحث فى الطبيعة نفسها عن أسس الحرية أو الضرورة . يقول شوبنهاور إن الحرية ذات طابع ميتافيزيقى ، لأنها مستحيلة فى نطاق العالم الطبيعى ، كما أثبت كنت . ولكنه لا ينسب الحرية إلى أفعالنا ، بل إلى خلقنا أو طباعنا caractère فيقول إن خلق كل منا هو فعله الحر « إن كلامنا إنما هو من هو ، لأنه قد أراد ذلك مرة واحدة وإلى الأبد » . أما الإرادة فهى عند شوبنهاور مبدأ أولى يكون جوهر الفرد ، ويتمثل فى كل فرد ، ولكنها مستقلة عن كل معرفة ، من حيث أنها سابقة على كل معرفة . والإرادة لا تستمد من المعرفة إلا البواعث التى تتطور على أساسها وتصبح شيئاً محسوساً ، وأما فى ذاتها فانها ثابتة غير متغيرة ، نظراً لأنها تقع خارج الزمان . وإذن فإن الحرية

(١) H. Spencer : „Principles of Psychology,“ vol II. quoted

by W. Hocking : „Science, Value and Religion „, 1942. p. 200

التي يدعو اليها شوبنهاور إنما تنحصر في الوجود l'être إلا في الفعل :
action^(١).

من هذا نرى أن نظرية شوبنهاور في الحرية متأثرة إلى حد كبير
بنظرية كنت . ولكن بينما ينسب كنت إلى الإرادة القدرة على التغير
بالتربية أو بالانزاع بعض القواعد والوصايا ، نجد أن شوبنهاور يطرح كل قدرة
على التغير ، لأنه ينسب إلى الحرية طابعا مطلقا بمقتضاه تكون كل إرادة
قد كوت نفسها مرة واحدة وإلى الأبد . وهكذا يظل كل منا مرتبطا بمخلقه
الأصلي أسيرا لطبعه الخاص ، دون أن يتمكن من الخروج عليه أو التحرر منه ؛
بل دون أن يملك تغييره تغييرا أساسيا شاملا . « إن في استطاعتنا (كما يقول
شوبنهاور) أن نبين للرجل الأناني أنه لو تخلى عن مصلحة صغيرة عاجلة ،
فقد يستطيع أن يحصل على مصلحة أكبر أجلة ، وفي استطاعتنا كذلك
أن نبين للرجل الشرير أنه إذا أراد أن يلحق بالآخرين أذى أكبر ، فقد يلزمه
أن يتحمل ألما أقسى وأمضى ، ولكن ليس في استطاعتنا كذلك بأي حال
أن ندحض الأنانية في ذاتها والشر في ذاته ، كما أنه ليس في وسعنا مطلقا أن
نثبت للقط أنه يخطئ . إذ يهوى الفئران »^(٢) وهكذا نرى أن فعل المجرم
— في نظر شوبنهاور — لا يفسر إلا تفسيراً ظاهريا سطحيا ، حينما يقتصر على
الوجود إلى أفعاله السابقة ، أو إلى البيئة التي عاش فيها ، أو إلى التربية التي
تلقها . وأما إذا أردنا أن نفسره تفسيراً حقيقيا مقنعا ، فإن علينا أن نرجع

(١) cf. A. Schopenhauer : „Traité du Libre Arbitre... (١)

trad. franç., I vol.. (G. Baillière.)

A. Schopenhauer : „Fondement de la Morale.. » (٢).

trad. franç. (Burdeau) F. Alcan, p. 172.

إلى ذلك الفعل الأوحـد الذى بمقتضاه اختار المجرم خلقه المعقول

. caractère intelligible

ولكن أليس معنى هذا أن الإنسان يستطيع أن يعمل ما يريد ، ولكنه لا يستطيع أن يريد كما يريد ؟ الواقع أن هذه النظرية تقتضى أن خلق الإنسان غير قابل للتغير ، كأن ثمة ضرورة باطنة قد فُرضت علينا الى الأبد ، دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن نعمل على تغييرها أو التعديل منها . ولكن ألا يحدث أحيانا أن نرى الرجل الأناى يتنكر لأنانيته ، مقدما على تضحية شاقة ما كان له بها عهد ؟ ألا يحدث أحيانا أن يتخلى الجبان عن جبنه لكى يواجه الموت فى شجاعة نادرة ، مؤثرا الموت على حياة الدلة والهوان ؟ قد يقال إن مثل هذه التغيرات المفاجئة نادرة الوقوع ، ولكن إذا صح أنها مما يمكن حدوثه ، فقد استحال أن يكون الخلق ثابتا ثباتا مطلقا ، كما يزعم شوبنهاور . فضلا عن ذلك ، فقد يكون من حقنا أن نسأل عما إذا كان شوبنهاور نفسه قد التقى فعلا بأناس خلقهم هو من الثبات بحيث يمكن اعتبارهم أنانيين أنانية مطلقة ، من أول حياتهم إلى آخرها . أليس الأذى إلى الصواب أن ننظر إلى الخلق أو الطباع كشيء حى يقبل النمو والتغير والتطور ، بدلا من أن ننظر إليه كشيء جامد غير متغير ، أو كوحدة متجانسة قوامها التماسك للطلق والهوية الثابتة ؟^(١)

ولكن مهما يكن من شيء ، فقد كان لنظرية شوبنهاور فى الحرية أثر لا يجحد فى إثارة مشكلة الصلة بين الإرادة والطبيعة ، مما حفز الكثيرين.

J. Payot: "L'Éducation de la Volonté", P.U.F., (١)

74 e éd., 1947. pp. 16-19

إلى البحث في مشكلة العلية السيكولوجية ، والاهتمام بدراسة أمراض الإرادة .. الخ .

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى تأثير العالم الرياضى الكبير إينشتين بنظرية شوبنهاور في الحرية ، كما يدلنا على ذلك كتابه المعروف الذى سماه «العالم كما أراه» . ففي هذا الكتاب يقول إينشتين إنه لا سبيل إلى الإيمان بالحرية ، على نحو ما يفهمها الفلاسفة ، لأن كل فرد منا إنما يعمل ، لا تحت تأثير ضغط خارجي - حسب ، بل وفقاً لضرورة باطنة أيضاً . وهذا الاعتقاد الذى يعترف إينشتين بأنه يدين به لشوبنهاور ، ليس مصدر عزاء مستمر ومبعث صبر قوى أمام مصاعب الحياة فحسب ، وإنما من شأنه أيضاً أن يخفف من حدة شعورنا بالمستولية ، ذلك الشعور الذى كثيراً ما يشل لقاطنا ويحد من تلقائيتنا . وفضلاً عن ذلك فإن الإيمان بالضرورة قد يمنعنا من أن ننظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين بشكل جدى مبالغ فيه ، بل قد يقودنا إلى أن ننظر إلى الحياة بعين ملؤها التسامح ، ورائدها حب الفكاهة ^(١) humour .

١٠ — أما عند نيتشة فإن فكرة الضرورة التى وجدناها عند شوبنهاور - سوف تأخذ صورة جديدة هى ما عبر عنه نيتشة باسم «حب المصير» amor fati . حقاً إن فكرة «المصير» كانت قد ترددت عند بعض الشعراء الألمان ، في القرن التاسع عشر (وبالأخص عند هيلدرلن Hölderlin) ، ولكن نيتشة هو أول من ربط فكرة المصير بفكرة العود الأبدى « le retour éternel » ، فجعل من حب المصير شيئاً أكثر من مجرد

(١) . A. Einstein "The World as I see it.", London, Watts & Co.

المخضوع السلبي للضرورة^(١) . نحب المصير إذ أن يتضمن النزوع إلى تحقيق ضرب من « التكافؤ » بين إرادتنا وبين الضرورة . ولكن قد يقال هنا إن هذا التكافؤ يعود بنا إلى نظرية الرواقيين في ضرورة مطابقة الإرادة للقانون الشامل أو للطبيعة ، ولكن الواقع أن نيتشة لا يقول بمصير معقول ، بل المصير عنده هو اللامعقولة المحضة . — وهذه الفكرة تتردد اليوم عند يسبرز Jaspers الذي يجعل من المصير « ضرورة وجودية » لا تنفصل عن فكرته عن الحرية . حقاً إن يسبرز يجعل من الحرية مرادفاً للوجود الإنساني ، ولكنه يجعل من الضرورة جزءاً لا يتجزأ من الحرية الوجودية^(٢) . فالإنسان من جهة هو الموجود الذي يختار ، والذي باختياره يفصل في وجوده الخاص ، وبهذا المعنى فإن الحرية والوجود شيء واحد ؛ ولكن الحرية من جهة أخرى لا تفهم إلا بمعاضتها للضرورة ، والاختيار نفسه لا يتحقق إلا على أساس من الضرورة . إن للحرية حدوداً هي بميئها شروطها ، وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة : فهناك الضرورة الجسمية ، والضرورة الطبيعية ، وضرورة المبادئ العقلية ، وهذه كلها عقبات لا بد للإرادة من أن تصطدم بها

(١) ارجع في هذا الصدد إلى تحليل فكرة المصير عند نيتشة ودلنای وزمل واشبنجلر في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي عن « أشبنجلر » (الطبعة الأولى)

ص ٥٨ — ص ٧٠

(٢) من المعروف أن فلسفة يسبرز الوجودية متأثرة إلى حد ما بفلسفة كيركجارد ونحن نجد عند كيركجارد أن الحرية ليست اختياراً كاملاً مطلقاً ، بل هي متصلة اتصالاً وثيقاً بالضرورة . هذا إلى أن كيركجارد يرى أن مهمة بين العقل وفكرة الحرية ، لأننا لا نستطيع مطلقاً أن نتعلل الفعل الحر .

(cf. Jean Wahl : "Etudes Kierkegaardianes", Vrin, 2e éd., 1949, pp. 227-228.)

حتى تقف على معنى حريتها ، بل حتى تحقق بالفعل هذه الحرية . بيد أن عمدة ضرورة أخرى هي من الوجود الإنساني بمثابة قانونه الباطن ، وتلك هي الضرورة التي تعبر عن طراز (أو أسلوب style) الوجود الإنساني ، من حيث هو وجود خاضع للزمان ، والتردد ، والصراع ، والأزمات . فالحرية الإنسانية ليست حرية مطلقة ، بل هي حرية مجاهدة لا بد أن تمر بمرحلة من الصراع والتناقض ، حتى تصل الى مرحلة « الوجود الضروري l'être nécessaire » التي فيها يصبح اختيارها لذاتها مجرد تعبير زمني عن حقيقتها الأزلية الأبدية . وهكذا يقرر ياسبرز أن عمدة « ضرورة باطنة » لا بد أن يحياها المرء حينما يشعر بأنه قد أصبح مرتبطاً بأصله ، متماسكاً مع صميم وجوده . وليست فكرة المصير سوى مجرد تعبير فلسفي عن تلك الضرورة الوجودية التي لا تنفصل عن حريتنا : فالمصير هو أولاً وقبل كل شيء ذلك الموقف situation الذي أجد نفسي مرتبطاً به ومنذجاً فيه ، فلا ألبث أن أتقبله الى أبعد حد ، اذ لا أعود أتصور أن يكون من الممكن أن أوجد في عالم آخر أو أن أكون موجوداً آخر . والمصير أيضاً هو حاصل « اختياري » ، حينما لا يكون كل اختيار أقوم به مجرد تصميم تمسني هو وليد ظروف عابرة ، بل حينما يحجيء معبراً حقيقة عن القانون الباطن لوجودي ذاته .

وهكذا أستحيل الإرادة الى « مصير » ، فلا تعود هناك عقبات اصطدم بها ، بل تصبح حريتي بمثابة المركز الذي تنبعث منه أفعالي بشكل شبه تلقائي ، نتيجة لإخلاصى المزدوج للعالم الذي أتقبله من جهة ، ولذاتي التي أخلقها بإراداتي المتوالية في تعاقب والمسجَم من جهة أخرى . فالحرية الحقيقية لا تنفصل عن شعورنا بالإخلاص *fidélité* لذواتنا ، اذ نشعر بتلك الضرورة الوجودية التي ترين على ذاتنا : تلك الذات التي لا يمكن أن تكون غير ما هي عليه . فنحن هنا بإزاء ضرورة خاصة لا تمت بصلة الى الضرورات المنطقية

أو المادية أو الأخلاقية ، وتبعاً لهذا فإن إسبرز يسميها بالضرورة الوجودية^(١).

ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « الاختيار » هنا ، إذا كان ثمة ضرورة لا بد أن تقودني نحو « الوجود » الذي على في النهاية أن أكونه ؟ يجيب إسبرز فيقول إن الاختيار الحقيقي إنما هو ذلك الاختيار الضروري الذي تحققته ذات تشعر بالضرورة الأصلية لذاتها الحقيقية *soi authentique* وهذه الضرورة الخاصة هي المعيار (الذي لا سبيل إلى التحقق منه موضوعياً) لصحة اختيارنا أو مدى شرعيته . والاختيار الحقيقي ليس هو ذلك الذي تكون فيه الذات بإزاء أطراف متعددة ، بل إنما توجد الأطراف *alternatives* حيث توجد ذات تتساءل عن نفسها بدلاً من أن توجد حقاً وتحياً هذا الوجود (إن صح هذا التعبير) . أما بالنسبة لمن يشعر بصميم وجوده ، أو من يحس فعلاً بأصله الوجودي ، فليس ثمة وجهات نظر ، وليس ثمة تردد ، بل كل اختيار لا بد أن ينبع تلقائياً من قرارة وجوده . ومعنى هذا أن اختيار الحرية الوجودية لا يشبه في شيء ذلك الاختيار الذي يتصوره العقل ، لأنه اختيار قوامه ضرورة باطنة هي التي تحرك إرادتي إلى الفعل . ولا سبيل إلى فهم هذا الاختيار إلا إذا فهمنا المعاني التالية التي قد تبدو منفصلة متعارضة : « أنا اختار » ، « أنا أريد » ، « أنا ملزم » ، « أنا موجود » . وهذا معناه بعبارة أخرى أنه « ليس ثمة اختيار بدون تصميم ، ولا تصميم بدون إرادة ، ولا إرادة بغير الزام ، ولا الزام بغير وجود » .^(٢) — فهل يكون معنى هذا

P. Ricoeur : « Gabriel Marcel et Karl Jaspers » . p. 241. (١)

K. Jaspers : « Philosophie » , II , p. 139 (cité par M. (٢)

Dufrenne & P. Ricoeur : « Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence » , p. 150

في نهاية الأمر أن الحرية التصوى والضرورة القصوى شيء واحد؟ هذا ما يجيب عليه يسبرز بالنفي ، فإن الضرورة هي نفسها مصنوعة من نسيج الحرية ، وبالتالي فإنه لا سبيل إلى إدراكها موضوعياً . وعلى ذلك فإن كل اختيار لا يمكن أن يتحقق بدون مخاطرة أو مجازفة ، لأنني لا أعرف مطلقاً من أنا على سبيل اليقين . وإذن فإن إخلاص المرء لذاته ينطوي دائماً على عنصر مخاطرة ، ما دام كل تصميم نتخذه لا يخلو من مجازفة ، ولا يمكن تبريره تبريراً مطلقاً . وعلى كل حال ، فإن الحرية الوجودية (على نحو ما يتصورها يسبرز) ليست حقيقية إلا لأنها تستند إلى الضرورة — ولكن هذه الحرية محدودة لأنها تصطدم بضرورة خفية باطنة في وجود الذات الحرة نفسها . حقا إنني أختار الموجود الذي أريد أن أكونه ، ولكن لا يجب أن ننسى أنني أيضاً أختار الموجود الذي أنا كائنه ، أعني ذلك الموجود الذي هو وليد أصلي « *mon origine* » وسائر اختياراتي *mes choix* السابقة . فهل نقول إن هذا « المصير » الذي يعارض الحرية هو نفسه من خلق الحرية ، بحيث تكون الحرية قادرة على كل شيء ، حتى على معارضة الضرورة ؟ يبدو هنا أن يسبرز يريد أن يعضى إلى حد أبعد من هذا ، فإنه يذهب إلى أن الذات (أو الأنا) الأصلية تنطوي على شيء لا يقع تحت طائلها ، كما يظهر من كلمة « الأصل » نفسها . فالذات لم تخلق نفسها ، وحريتها هي شيء قد وُهبَ لها ، دون أن يكون في وسعها أن تخلقها . وهذا هو معنى عبارة يسبرز « إنني لا أكف عن خلق نفسي ، ولكنني مع ذلك لست خالق وجودي » . ففي وجودي شيء ليس من خلقي ؛ وحيث أوجد حقاً ، أي حيث أوجد بأكلي ، فأنا لست مجرد ذاتي . وهكذا ينتهي يسبرز إلى القول بأنني قد أعطيت لذاتي (إن صح هذا التعبير) ، لأن حريتي قد منحت لي من الخارج ، فأنا لا أوجد إلا بذلك « الآخر » *l'autre* الذي هو أصل وجودي وصميم ذاتي ؛ والذي هو مني بمثابة المبدأ للتمالي *ma transcendance* . وليس للحرية من غاية في النهاية

سوى أن تبقى في تلك الحقيقة للتعالية (التي تكشف عن حدود الحرية ،
وعن كيانها الغامض)^(١) .

١١ — يمكننا الآن أن نشير إلى نظرية لافل في الحرية ، من حيث صلتها
بالضرورة . وهنا نجد أن لافل — مثله في ذلك كمثل إسبرز — ينكر أن
تكون الحرية مطلقة ، لأنه لما كانت الحرية الإنسانية مجرد مشاركة
participation ، فإن ما في العالم من ضرورة nécessité لا بد أن يكون
بمثابة حدود limites لا تستطيع الحرية أن تعدوها . أما الذين ينكرون
وجود الحرية أصلاً فهم في نظر لافل أولئك الذين يشتهون أن تكون قدرتنا
مطلقة ؛ وتبعاً لذلك فإن إنكارهم للحرية ليس إلا شكاً مبعثاً أننا لا نملك
قدرة لا حد لها . بيد أن هؤلاء ينسون أن حريتنا إنما تقوم على أساس من
الضرورة نفسها ، لأن النشاط الإنساني لا يمكن أن يتحقق إلا في عالم محدود
علينا أن نغالب عوائقه وأن ننصر على ما فيه من عقبات . فالقفل الإنساني
يفترض دائماً مادة تمارس فيها الإرادة نشاطها ، ومقاومة تجهتد في أن تتغلب
عليها ، ولولا ذلك لما كان للحرية الإنسانية أى معنى . حقاً إنه لا سبيل إلى
استخلاص الحرية من الضرورة ذاتها ، ولكن نشاط الحرية إنما يبدأ حينما
تتخذ من الضرورة نقطة بدء تستند إليها في فعلها . بيد أن الحرية الحقيقية
لا تلبث أن تمضي قدماً نحو مشاركة الفعل المحض l'Acte pur ، فتخلف وراء
ظهورها تلك الضرورة ، كأن هذه مجرد أثر تتركه الإرادة الحرة خلفها ،

(١) Ibid, pp. 151 - 152 . (cf. également P. Ricoeur : ouvr .
cité « Trascendence et Liberté » pp. 256 - 261 .)

أو مجرد تاريخ يروى لنا قصة نقائصها وسقطاتها^(١).

ويمضى لافل إلى حد أبعد من ذلك فيقول في موضع آخر إن الضرورة والحرية ليستا حدين متعارضين ، بل هما حدان متماثلان يعبران عن حقيقة واحدة . ذلك لأن العالم (في نظر لافل) كل متماثل ، أجزاءه لا تستطيع أن تنهض بذاتها أو أن تكفى بنفسها ، ولكنها تتمتع باستقلال حقيقي حينما تجمىء فتأخذ مكانها في هذا الكل الشامل . ومعنى هذا أن الجزء الواحد يعانى ، من حيث هو جزء ، ضغط سائر الأجزاء الأخرى ، ولكنه يشارك في استقلال الكل حينما يعتمد إلى الاتحاد به . وإذن فإن الجبرية والحرية إنما هما الوجه للمادى والوجه الروحى للاستقلال الذاتى « autonomie » الذى يميز الكل^(٢).

أما إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظرنا الإنسانية فسرى أن الحرية ليست مجرد اختيار choix ؛ لأنه ربما كانت الحرية في أعلى صورها مجرد تعبير عن ضرورة باطنة تحقق فعلها في سهولة ويسر . ولكن يجب أن نحذر من الخلط بين هذه الضرورة وبين الضرورة العلوية ، أو ضرورة الطبيعة ، لأننا هنا بصدد ضرورة باطنة تخلق فيها التفاعلية أسباب نشاطها ومبررات أفعالها دون أن تكفى بتقبلها من الخارج أو الوقوع تحت تأثيرها بشكل سلبى . وهذا الخلق الباطن لبواعث أفعالنا هو بلا شك أكمل صورة من صور الفعل الحر ، فإن من المؤكد أن المرء لا يكون عبداً إلا إذا كان مضطراً لأن يعمل.

L. Lavelle : "De l' Acte", p. 198.

(١)

L. Lavelle: "La Présence Totale". Aubier, Paris,

(٢)

1934, p. 225.

يقتضى علل خارجية تقهره على الفعل . وهذا هو السبب في أن الشر ينحصر دائماً عندنا في خضوع الإرادة للغواية ، وهو ما نبر عنه بقولنا إن الإرادة قد أصبحت أسيرة للطبيعة . وإذن فإن من الممكن اعتبار الاختيار بمثابة دلالة على نقص الحرية وكما لها في الآن نفسه : فهو يدل على كمالها حينما تصور الحرية على أنها معارضة للقسر الخارجى ، وهو يدل على نقصها حينما ننظر إلى ما في الاختيار من تردد بين للمكنات المختلفة التى لم يستطع بعد واحد منها أن يستأثر بالقيمة « valeur » . بيد أن الاختيار هو الشرط الضروري لتلك الحرية الإنسانية التى لا بد أن تلزم نفسها في نطاق العالم ، فان حريرتنا في منتصف الطريق بين ضرورة « الأحسن » التى تنزع إليه ، والتى لا بد أن تتحو في الله كل ما لها من استقلال ذاتى ، وبين ضرورة « الواقع » التى لا بد لها أن تعمل على معارضتها والدفاع عن نفسها بإزائها ، حتى لا يمحى استقلالها الذاتى في باطن الطبيعة . وإذن فان ما يميز الحرية الإنسانية (في نظر لافل) إنما هو أنها تبدو لنا دائماً كاختيار بين ضرورتين . وهذا الاختيار نفسه رهن بتقبلنا أو رفضنا للقيمة التى هى سر الحرية ^(١) — بيد أن على الحرية في النهاية أن تنزع نحو شيء يمثل قيمة مطلقة غير مشروطة ؛ وعندئذ لن يكون ثمة اختيار بين أطراف متعددة ، بل تنعدم فكرة الاختيار ، وتصبح الحرية — على حد تعبير لافل — هى القيمة الفاعلة ذاتها « la valeur agissante » .

والواقع أن الفعل الحر ليس دائماً وليد اختيار إرادى مقصود ، بل نحن نفكر أحياناً بأن علينا أن نتخطى مجال الاختيار لكي ننفذ إلى عالم الحرية

بمعنى الكلمة حيث يكون الفعل الحر إنما هو ذلك الذى لا نستطيع أن نفعل
سواه، أعنى ذلك الفعل الذى يعبر تعبيراً جوهرياً عن حقيقتنا الباطنة .
فالفعل الحر بهذا المعنى لا يفهم على ضوء فكرة الإمكانية *possibilité*،
بل بالأحرى على ضوء فكرة الضرورة . ولكن الضرورة هنا ليست ضرورة
عقلية، بل هى ضرورة حية؛ أو ضرورة وجودية .

ولعل هذا هو السر فى أن كثيراً من الشخصيات الكبيرة العاملة
(كما لاحظ وليم جيمز)^(١) كانت تؤمن بالقضاء والقدر، فكانت تربط
حريتها بمصير محتوم، ولا تتصور وجودها إلا على أساس من الضرورة ..
وقد يكون فى وسعنا أن نقرب من هذه النزعة ما ذهب إليه جبريل مارسيل
من أن الحرية ليست مجرد اختيار، فإن الأفعال الإرادية ليست دائماً
تلك الأفعال التى نحققها بصعوبة أو التى تصطدم بعوائق باطنية يلزم
التغلب عليها، بل الفعل الإرادى حقاً إنما هو ذلك الذى يتحقق فى سهولة
ويسر^(٢) .

فهل يكون معنى هذا أن الحرية تختلط فى نهاية الأمر بالضرورة ؟
هذا ما يجيب عليه الفيلسوف الروسى برديف *Berdiaeff* بقوله إن من
الواجب أن نفرق بين صورتين مختلفتين من الحرية : حرية قاصرة *mineure*
لامعقولة، وحرية راشدة *majeure* معقولة . والإنسان فى نظر برديف .

(١) يخص وليم جيمز بالذكر هنا محمداً و نابوليون ، لأنهما فى نظره أقوى
شخصيتين آمننا بالقدر واعتقدتا بالمصير .

(٢) cf. J. Wahl . « Traité de Métaphysique », p. 547.

موزع بين حرية سيئة هي تلك الحرية القاصرة التي يمكن تسميتها بالحرية الصغرى ، وبين ضرورة حسنة هي بمعناها تلك الحرية الكبرى التي مميّناها بالحرية الراشدة . حقاً إن الفلاسفة قد دأبوا على أن يخلطوا بين الحرية وبين الخضوع للعقل — أى الضرورة — ولكن الحرية إذا استحال إلى مجرد خضوع للعقل أصبحت حرية سيئة . فوقف الإنسان إذن ينحصر في اختيار واحد من أمرين : إما حرية سيئة ، وإما ضرورة حسنة . والحرية الأولى قد تقودنا إلى الخضوع للأهواء خضوعاً أعمى ، بينما تقضى بنا الحرية الأخرى إلى الوقوع تحت يبرالعقل ؛ فنحن بإزاء حريتين من شأنهما في النهاية أن تقضيا بنا إلى إنكار الحرية .

والإنسان الطبيعي ينتقل من الحرية الأولى إلى الثانية ، ثم يعود فينتقل من الثانية إلى الأولى ، دون أن يدري أن في كلتا الحريتين مما باطننا هو الذي يخلق الحرية في هذه وتلك . فالحرية إذن تنطوي على علة هلاكة . وليس من سبيل لإنقاذها إلا إذا كان ثمة حرية أخرى تستطيع أن توفق بين الحرية السيئة والضرورة الحسنة ، وهذه الحرية الجديدة — في نظر برديف — هي « الحرية للتمالية » التي يقدمها لنا الدين ، والتي توصلنا إليها الحياة الروحية الصحيحة^(١) .

١٢ — من كل ما تقدم يمكننا أن نحكم بأن الحرية تتأرجح بين العدم والوجود ، لأنها تنطوي في صميم وجودها على مبدأ هدام قد يكون من شأنه في النهاية أن يقضى عليها . وهذا هو السبب في أن فيلسوفاً مثل إسبِرز

(١) Ibid , pp. 545 - 546. (N. Berdiaeff : « De L' Esclavage et de la Liberté de l' Homme . »)

قد ذهب إلى أنه من المستحيل للحرية أن تتحقق تماماً أو أن تدعم وجودها على أسس قوية ثابتة . ونحن نجد عند هيجل أيضاً فكرة مماثلة ، إذ زعمه يقرر أن الحرية المطلقة سلب محض ، أعنى أنها عدم وموت . فالحرية في نظره لا يمكن أن تكون شيئاً إلا بذلك الوجود الذى تصونه وتحافظ عليه ، منكراً إياه فى الآن نفسه^(١) . وهكذا ينتهى كثير من الفلاسفة إلى القول بأن فكرة الحرية ليست سوى فكرة سلبية تقوم على جدل ملتبس قوامه الإثبات والنفي ، مما يجعل من الصعوبة بمكان أن نحاول تعريف الحرية أو أن نحدد صلتها بالضرورة .

ولكن هل تعنى الحرية دائماً إنكار الضرورة ، كما توهم كثير من فلاسفة الحرية ؟ إن نظرة سطحية إلى الوقائع قد تقودنا إلى الاعتقاد بأن ثمة تعارضاً مطلقاً بين الحرية والضرورة ، ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن ندخل فى نطاق علم النفس فكرة بور Bohr عن التكامـل (أو التـكـيـل) complémentarité ، بمعنى إمكان تكوين « مركب » synthèse واحد من النظرية التوجيية والنظرية الجسيمية للمادة ، فنحاول أن نطبق هذه الفكرة على النشاط الإنسانى نفسه ، بقصد الوصول إلى مركب مماثل تألف فيه الحرية والجبرية .

حقاً إن الحرية والجبرية فى الظاهر على طرفى نقيض ، ولكن كلا منهما تفترض الأخرى ، بحيث أن إنكار الواحدة منهما لابد أن يؤدى إلى إنكار

cf. Kojève : « Introduction à la lecture de Hegel » . (١)
Gallimard, 1947, p. 556 ; (cité par J. Wahl : ouvr. cité, p. 546.)

الأخرى ، فنحن نلاحظ أولاً أن الجبرية شرط أساسى لممارسة الحرية ، لأنه لن يكون فى وسعنا أن نتدخل فى مجرى حياتنا النفسية ، لو كانت هذه الحياة خارجة على كل قانون ، أعنى لو كان من الممكن أن يحدث فيها أى شئ كائنا ما كان . وكلنا يعرف أنه من الأيسر للمرء أن يعضى حينما شاء راكباً سيارة كل حركاتها محددة ، من أن يمتطى جواداً عليه أن يخشى نزواته وأن يعمل حساباً لتلقائيته .

ولكن يجب أن نلاحظ من جهة أخرى أن الحرية شرط أساسى لوجود الجبرية ، فإن فكرة الجبرية ليست من معطيات données التجربة المباشرة ، بدليل أننا لا نلتقى فى مستوى تجربتنا العادية إلا بالصدفة والإمكان والاتفاق . ولكننا نحاول السيطرة على الأشياء ، ونجتهد فى أن نتحكم فى الطبيعة ، ولهذا فإننا نعمل على اكتشاف الروابط الثابتة التى تتكون منها القوانين ، حتى تتمكن من تحقيق مقاصدنا الحرة . وإذن فإننا ما كنا لنكتشف قوانين العالم المادى لو أننا لم نكن أحراراً . ومعنى هذا أن الجبرية والحرية تعبران فى الحقيقة عن مظهرين متماثلين من مظاهر النشاط الإنسانى ، لأن كلا منهما تشكل الأخرى .

إن كثيراً من الفلاسفة ليتوهمون أن الحرية حقيقة مطلقة لا تقبل زيادة ولا نقصاناً ، ولكننا سنرى فى نهاية هذا البحث أن الحرية الإنسانية لا تنفصل عن تحقيقنا لذواتنا ، وتحقيق الذات عملية شاقة تتطلب حركة مستمرة وسعيًا متواصلًا . فنحن لا نتصور الحرية على أنها منحة أو هبة غصب ، بل هى عندنا أيضاً فعل واكتساب . ومن الواجب أن نميز فى داخل تلك الحركة الصاعدة التى بمقتضاها يتجه المرء نحو مثله الأعلى كالإنسان حر بمعنى الكلمة ، مرحلتين متعاقبتين هما مرحلة

التحرر *libération* ، ومرحلة الحرية *liberté* . فهناك إذن نومان من الحرية : حرية سالكة ، وحرية واصلة ، أو على حد تعبير برادين M. Pradines «إرادة محررة» *volonté libérante* ، و «إرادة حرة» *volonté libre* ^(١) .

فإذا ما رجعنا الآن إلى التاريخ التكويني للحرية ، وجدنا أن حياة الطفل تخضع في بدايتها للجبرية التي تتحكم في الحيوان ، لأن مبدأ اللذة هو الذي يقود سلوك الطفل ؛ حتى إذا ما تفتح ذهن الطفل يوماً لاعتبارات أخرى غير اعتبار اللذة الشخصية المباشرة ، فاستطاع أن يقول « لا » لميوله الدنيئة ، كانت هذه هي لحظة « الحرية » في تاريخ نموه النفسى والخلقى ، على اعتبار أن الحرية هنا هي الاحتمية أو انعدام الجبر *indéterminisme* . فالطفل الذى كان حتى الآن مأخوذاً بسحر المحسوس ، يجد نفسه منذ تلك اللحظة قادراً على اختيار بعض القيم الروحية ؛ وهكذا نراه يتحرر تدريجياً من عبوديته الأولى عن طريق تصميحاته المتعاقبة التى تجبىء وليسدة لاعتبارات عقلية .

وإذن فإن النشاط الإنسانى فى هذه المرحلة لا يكون حراً إلا إذا كان محرراً ؛ والعبد الحقيقى فى هذه الحالة إنما هو ذلك الذى يؤثر أن يظل رازحاً تحت نير عبوديته ؛ ولكن الحرية هنا ليست « حرية واصلة » (إن صح استعمال هذا التعبير الصوفى) بل هى بالأحرى « حرية سالكة » . ولهذا فإن وظيفة الحرية فى هذه المرحلة أن تعمل على تحرير

cf. M. Pradines : «Traité de Psychologie Générale» . (١)

P. U. F., Paris, 1947 , t. II., p. 395.

الفردية ، وهو ما يتطلب في العادة صراعاً مستمراً وجهاداً شاقاً ضد الذات.
نفسها^(١) .

بيد أن الصراع من أجل التحرر يفضى في نهاية المطاف إلى حرية حقيقية ، أى إلى « حرية واصل » قوامها العمل بمقتضى العقل ، وكأنا المرء قد أصبح روحاً أو عقلاً خالصاً. وفي هذه المرحلة لن يكون ثمة موضع لانعدام الجبر أو الاحتمية ، إذ أن أفضل الأشياء مطابقة للعقل هو ما لا بد بالضرورة أن يتحقق . بيد أن هذه الضرورة لا تنطوى على أى قسر *contrainte* ، لأن العقل لا ينزع إلى شيء بقدر ما ينزع إلى تحقيق نشاط عقلي .

وهكذا نرى أن تطور العقل لا بد أن يفضى في النهاية إلى تحقيق ضرب من الهوية *identité* بين الحرية والجبرية ، ما دامت الحرية الصحيحة تكاد تختلط بالضرورة . ولكن الملاحظ أننا نظل دائماً بعيدين عن هذا المثل الأعلى (الذى هو أقصى حد للحرية) ، لأن حريتنا تنطوى دائماً على شيء من اللاتحدد أو الاحتمية ؛ فليس في استطاعتنا إذن أن نصل إلى مرحلة الحرية الكاملة ، بل لا بد لنا باستمرار من أن نعمل على تحرير ذواتنا ، دون أن يكون في وسعنا أن نفرغ نهائياً من عملية التحرر . ولكن الإنسان الذى يقطع شوطاً في هذا السبيل ، لا بد أن يشعر بأنه قد تحرر جزئياً ، وهذا الشعور نفسه هو الذى يسمح له بأن يختبر تلك الحالة النفسية التى فيها تشعر الذات المنحررة بأنها لم تعد مقيدة ، مع شعورها في الوقت نفسه بأنها تعمل وفقاً لضرورة عقلية .

.P. Foulquié : «*La Vo'onté*», P.U.F, 1949., pp 72—73. (١)

وهكذا نرى أن الحرية لا تنحصر في مجرد الاختيار بين الأثرة وحب الغير ، بل قد تنحصر حرية الكائن العاقل في شعوره بأن ليس في وسعه أن يختار سوى حل واحد لتلك المشكلة الرياضية التي يجب عليه أن يحلها . ولكننا في كلتا الحالتين نشعر بأننا أحرار ، وشعورنا بالحرية يتناسب تناسباً طردياً مع شعورنا بأننا نعمل وفقاً لضرورة عقلية . بيد أن الحرية الأولى هي في الحقيقة حرية شاقة ، مترددة ، غير واثقة من نفسها ، بينما الحرية الثانية لا تنطوي على أى جهد ، أو تردد ، أو صراع . وحياتنا النفسية ليست سوى سعى متواصل للانتقال من هذه الحرية إلى تلك .

وعلى كل حال ، فإن في وسعنا أن نقول إنه ليس ثمة تعارض مطلق بين الحرية والجبرية ، كما قد تتوهم لأول وهلة . وحتى لو سلمنا بأن الحرية مطلقة (كما يقول بعض الوجوديين من أنصار الحرية) فسيكون علينا أن بين معنى تلك الحرية التي لا تعرف ارتباطاً ، ولا تقبل تحديداً ، ولا تعمل في نطاق ! وعندئذ سنرى أن الحرية لا يمكن أن تتحقق على غير ما أساس ، بل لا بد لها من مجال تعمل فيه ، وأسس تقوم عليها . حقاً إن أنصار الحرية المطلقة يربطون بين الحرية واللامعقول ، ولكننا سنرى (عند نقد هذه النظرية فيما بعد) أن الفعل الحر ليس فعلاً تصفياً أو واقعة لا معقولة *absurde* بل هو أولاً وبالذات فعل معقول . فهل يكون معنى هذا أن الإنسان يخضع لجبريتين مختلفتين : جبرية العلل *causes* (من حيث هو جسم) وجبرية الأسباب المعقولة *les raisons* (من حيث هو روح) ؟ هل نقول بأن الحرية ليست سوى الخضوع لضرورة العقل ، مع العمل على التحرر من جبرية العلل ؟ هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين الذين يريدون أن يحلوا كل تعارض بين الحرية والجبرية ، على أساس أن كلا منهما تكمل الأخرى ، كما تكمل الروح الجسد — فالروح في البسء خاضعة لسيطرة الجسم ،

ولكنها إنما تتحرر حينما تفلت من جبرية المادة ، وتخرج على حتمية القوى الطبيعية . بيد أن الروح لا تسكاد تهرب من هذه الجبرية حتى تقع في جبرية أخرى ، وتلك هي جبريتها الخاصة ، جبرية البواعث . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا تعنى انعدام كل حتمية ، بل هي تنحصر في الاستماعة عن جبرية مجبرية أخرى ، تحقيقاً لسيطرة العقل على المادة ، وضماناً لانتصار الروح على الجسد^(١) .

ولكن أليس معنى هذا أن الجبرية شاملة ، ما دامت الحرية نفسها ليست سوى ضرب آخر من الحتمية ؟ وهل يكفي لفهم الحرية أن نقول إنها جبرية البواعث ، بينما تحكم حتمية العلل شتى الموجودات الطبيعية ؟ الواقع أن القائلين بالجبر يفترضون بطريقة أولية (سلفاً) أنه لا يمكن أن يحدث في الوجود شيء دون أن يكون ضرورياً ، ولهذا فإنهم يستنتجون أن الفعل الإرادى نفسه ليس إلا فعلاً محتوماً ، وإن كانت آليته غير ظاهرة . ولكن التجربة نفسها لا تكشف لنا عن هذا المبدأ الحتمى ، بل نحن هنا بإزاء تعميم لا مبرر له ، إذ نجعل من منهجنا الرياضى فى النظر إلى الأشياء مبدأً عاماً نحاول أن نطبقه على كل شيء ، فنعمد إلى استعمال منطق المبادئ والنتائج فى مجال لا تصدق عليه تلك الآلية الرياضية . حقاً إن العلماء قد دأبوا على أن ينظروا إلى الطبيعة بروح عالم الفلك الذى يعرف أن للأجرام السماوية قوانين صارمة لا تقبل تحولا ولا تخلفاً ، ولكن كيف نحكم بأن القانون الذى يتحكم فى العالم قانون رياضى ، لا قانون أخلاقى ؟ إنه لمن السهل أن ننظر إلى الطبيعة على أنها مجرد آلة كبيرة ، ولكن نظرة فاحصة إلى الكون قد تظهرنا على أن الطبيعة تاريخ ينطوى على محاولات وأخطاء ، ويكشف عن « دراما »

ألفية قوامها الجهد المستمر نحو حياة أسنى وأفضل . وهكذا نجد أن كل من يحاول أن يتجاهل وجود الإرادة ، بدعوى أنها لا تدخل في نطاق الرياضيات الكونية الشاملة ، فلن يكون في وسعه أن يفهم من حركات الطبيعة شيئاً^(١) . فضلاً عن ذلك ، فإن الطبيعة ليست حقيقة غفلا لا قبل لنا بالتأثير عليها أو التحكم فيها ، بل هي واقعة ديناميكية مرنة تتشكل بطابعنا ، وتستجيب لنشاطنا . وحينما يمارس الإنسان نشاطه في الطبيعة الخارجية ، فإنه يغير من بيئته الاجتماعية ، ويعدل في الوقت نفسه من طبيعته الإنسانية . وليس صراع الإنسان ضد الطبيعة سوى المظهر الواقعي لتلك الحرية البشرية الفعالة التي تريد أن تستند إلى الضرورة ، لكي تحرر البشر من أسر الجبرية الطبيعية . . . ومن هنا فإن العمل أو الإنتاج هو الكفيل وحده بتوطيد سيطرة الإنسان في الطبيعة ، والانتقال بنا من الضرورة إلى الحرية .

Le Marié : «Essai sur la Personne», pp. 107 - 108. (١)

الفصل الثالث

من الضرورة إلى الحرية

١٣ — رأينا أن التعارض للزعم بين الحرية والضرورة إنما ينطوى على خهم خاطيء لمعنى « الحرية » . والحق أن الحرية الإنسانية ليست خلقاً من العدم ، أو قدرة إبداعية مطلقة ، بل هى — كما قلنا — اختيار عقلى يقوم على تقدير البواعث وفهم طبيعة للثورات . وإذا كان البعض قد توم أن الأفعال الحرة أفعال عفوية لا ضابط لها ، ولا نظام يحكمها ، فإن من واجبنا أن نقرر — على العكس من ذلك — أن هذه الأفعال أفعال معقولة تستند إلى مبررات ، وتهدف إلى غايات ، وتربط ماضى الشخصية بحاضرها ومستقبلها . ومادام فى استطاعة الإنسان — بوصفه كائناً ناطقاً — أن يتفهم حقيقة أمر تلك القوى التى تؤثر على سلوكه ، فإن فى وسعه — إلى حد كبير — التحكم فى مجرى العوامل الخارجية والداخلية التى تحدد مصيره . وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الحرية الحقيقية إنما تمثل نضج الشخصية ، وتكامل القدرات الذاتية ، وتوافق الإنسان مع بيئته الداخلية وبيئته الخارجية على السواء .

ولا يمكن أن تتحقق الحرية بصورتها المتكاملة ، اللهم إلا فى ظل فهم حقيقى للمواقف البشرية ، وإدراك واع لدوافع السلوك البشرى . وهذا هو السبب فى أن الحرية لا تتعارض مع المحاولات العلمية التى يضطلع بها أهل الدراسات

الإنسانية ، وإنما هي في حاجة ماسة إلى كل جهد على مخلص قد يبذل في سبيل الكشف عن بعض خبايا المشكلة الإنسانية . ولن يتأتى للإنسان أن يتحرر من شتى مظاهر عبوديته ، سواء أكانت أمراضاً نفسية ، أم جرائم ، أم اضطرابات ، أم حروباً ، أم غير ذلك من مظاهر الشقاء ، اللهم إلا إذا نجح في الوقوف على أسبابها بطريقة علمية منظمة^(١) .

ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نلحق الظاهرة النفسية بالعالم الطبيعي ، وكأن الحرية مجرد وهم من الأوهام التي سرعان ما يقضى عليها العلم ، وذلك لأن الواقعة السيكلوجية ليست مجرد قطاع في الطبيعة الفيزيائية ، بل هي تنطوي في صميمها على عنصر « مبادأة » ومسئولية أخلاقية . وآية ذلك أن الغضب أو الخوف لا يحدثان في شعوري كما تحدث أية ظاهرة جوية في السماء ، وكذلك الجن أو الشجاعة لا يتسجلان في طبيعتي مرة واحدة وإلى الأبد على نحو ما يدخل الوزن النوعي مثلاً في تعريف الجعم الكياوي . وإنما يتوقف على — وفقاً لخبراتي الماضية ، وببئتي الخاصة وما إلى ذلك — أن أستسلم لدواهي الاباحية والعريضة ، أو أن أمتو بنفسي إلى مستوى الشهامة والبطولة .

والفكرة الموجودة لدينا عن أنفسنا تؤثر على مستقبلنا تأثيراً عميقاً ، لدرجة أننا لا نستطيع أن نحكم على أنفسنا دون أن نغير من أنفسنا . فأنا إذا تصورت نفسي (مثلاً) جباناً بطبعي ، فإنني عندئذ إنما أعمد إلى تبرير شتى أفعالي الدنيئة سلفاً ، وكأني أمهد الطريق لنفسي من أجل ارتكاب ما أريد من الأعمال الخسيسة . وأنا حين أتصور نفسي غضوباً

(١) زكريا ابراهيم : د الثقافة الاجتماعية ، وزارة التربية والتعليم ،

بطبعي ، فإنني أغلق السبيل أمامي من أجل التحكم في أعصابي أو تملك زمام نفسي وكأني أستسلم منذ البداية لزوأتي ، وأبرر سلفاً شتى مظاهر خرقى واندفاعي .

وتبعاً لذلك فإن كل معرفة - في ميدان علم النفس - إنما هي منذ البداية فعل أو عمل . وهذا هو السبب في أنني لا أستطيع أن أدرس ذاتي ، أو أن أحدد طبيعتي ، دون أن أغير ما بنفسى ، أو دون أن أدفع بمستقبلي في هذا الاتجاه أو ذاك ، سواء أكان ذلك من أجل التنصل من المسؤولية ، أم من أجل الخيلولة بينها وبين اختلاق المعاذير سلفاً . ولعل هذا ما عناء هوسرل حينما قال إن علاقة الشعور بموضوعه - في العلوم الإنسانية - ليست علاقة واقعة خارجية بواقعة أخرى خارجية مثلها ، أو علاقة حقيقة موضوعية مستقلة بحقيقة أخرى موضوعية مستقلة مثلها ، بل ربما كان القانون الأسمي الذي يحكم شتى الملاحظات في مضمار الدراسات السيكلولوجية هو أن المعرفة ليست واقعة ، بل فعلاً . ومعنى هذا أن المعرفة السيكلولوجية لا يمكن أن تدع موضوعها كما هو ، دون أن تقر به ، أو أن تمسه ، بل هي لا بد من أن تعدله وتحوره منه^(١) .

ومهما يكن من شيء ، فإن الفعل الحر ليس هو ذلك التصرف الأعمى الذي يصدر عن تعسف أو اندفاع أو هوى أو إرادة هوجاء ، بل هو هذا الفعل الواعى المستنير الذي يصدر عن فهم ، وتدبر ، وتعقل للأُمور . وكثيراً ما يكون السلوك الحر ثمرة لوعى مستبصر يفهم صاحبه قوانين الأشياء ،

cf. B. Garaudy : "Perspectives de L' Homme.", P.U.F. (١)

وكيف تصرفاته مع الضرورات الخارجية . وليس يكفى أن نقول إن الحرية الصحيحة تفترض دائماً ضرباً من التنظيم العقلى ، وتقوم باستمرار على فهم حقيقى لبواعث السلوك ، بل ينبغى أن نضيف إلى هذا أيضاً أن الحرية الصحيحة هى حليقة التفكير الصائب والتقدير السليم . ولعل هذا ما عبر عنه جون ديوى حينما كتب يقول : « إن الطبيب أو المهندس لا يكون حراً فى أفكاره أو تصرفاته اللهم إلا بقدر ما يكون على علم بما هو بصدده . وربما كان فى وسعنا هنا أن نعر على المفتاح الوحيد لكل حرية كائنة ما كانت » . فالصلة وثيقة بين الحرية والتفكير - كما سنرى فيما بعد - لأنه على قدر ما يفكر الإنسان يكون حظله من الحرية .

١٤ - والواقع أن الحرية الحقيقية لا تنحصر فى خلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة ، وإنما هى تنحصر فى معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقيق غايات معينة ، بطريقة منهجية مرسومة . ولم يتحرر الإنسان من أسر الضرورات الخارجية ، إلا حينما زادت معرفته بقوانين الطبيعة . وبعد أن كان الإنسان فى مستهل التاريخ الكونى مجرد ألعوبة فى أيدي القوى الطبيعية الغاشمة ، أصبح الإنسان الحديث (أو كاد) سيداً للكون كله . واليوم ، أصبحنا نرى الإنسان القرن العشرين يستخدم معرفته للحتمية الكونية فى تحرير ذاته ، وصرفنا نشهد البشر يستغلون قوانين الطبيعة لتدعيم مملكة الإنسان ، ويتخذون من « الضرورة الكونية » أداة لتحررهم . وليس من شك فى أن حرية الإنسان قد تزايدت بتزايد معارفه العملية ، وقدراته الفنية ، واختراعاته الآلية ، فأصبحنا نراه اليوم يحيل « الموائع » نفسها إلى « وسائل » ، بالانتحاء إلى بعض الأساليب التكنيكية الفعالة . ومعنى هذا أن تحرر الإنسان لا يستلزم معجزات تقضى على قوانين الطبيعة ، أو تلغى نظام الأشياء ، بل هو يستلزم استخدام قوانين الطبيعة بمهارة وبراعة ، من أجل العمل على تحقيق أهداف الإنسان .

ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن السفينة الشراعية التي تريد أن تتفادى التيار ، تحاول على الرياح المضادة ، فتتقدم في اتجاه لولبي ، مستخدمة قوى الرياح من أجل السير في اتجاه مضاد لتلك الرياح . ومن هنا فإن البحار الذي يريد أن يتقدم بسفينته ليس في حاجة إلى معجزة حتى يغير من اتجاه الرياح ، وإنما حسب أن يستخدم القوانين الطبيعية بوعي وتبصر ، لكي يتسنى له أن يشق طريقه في الاتجاه الذي يريده . ولا يمكن أن تتوافر لنا الحرية ؛ اللهم إلا إذا تأتى لنا أن نسيطر على أنفسنا ، وأن نتحكم في العالم الخارجى . ومثل هذه السيادة الإنسانية لا بد من أن تبنى على أعقاب معرفة دقيقة بقوانين الطبيعة الضرورية . ولو أن العالم الطبيعى كان خالياً تماماً من كل حتمية ، أو لو أنه كان مسرحاً دائماً لسلسلة مستمرة من المعجزات ، لما وجد الفعل البشرى نقطة ارتكاز يقوم عليها أو يستند إليها ، ولكننا نحن البشر مجرد عبيد تحت رحمة تقلبات الكون ونزواته !

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الجماعة : فإن مجتمعاً بلا قوانين ، لن يكون مجتمعاً حراً ، كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ، بل سيكون مجتمعاً فوضوياً يسحق قواه ضعيفه . وما دام في المجتمع قوى وضعيف ، فستكون الحرية دائماً أداة للجور والطغيان ، وسيكون القانون دائماً أداة للتحرير والتنظيم . وربما كان الأصل في شتى التصورات الخاطئة للحرية هو هذا الخلط المستمر بين الحرية والفضوى ، وكأن الإنسان الحر إنما هو ذلك الموجود الأخرق الذى يتصرف دون أدنى باعث على الإطلاق ! ولكننا إذا عرفنا أن الإنسان موجود تاريخي يعمل في صميم الواقع ، وأنه يستخدم كل ما لديه من معارف في سبيل التأثير على الطبيعة ، أمكننا أن نربط الحرية بالتفكير ، فنقول إن الإنسان حر لأن لديه القدرة على التحكم في الطبيعة ، والسيطرة على تاريخه الخاص ، وتوجيه فعله بالاستناد إلى فكرة «الكل» أو «المجموع» . ولعل هذا ما عناه هيجل حينما قال « إن الحرية هي معرفة الضرورة ».

ولكن الحرية لا تقف عند هذا الحد ، بل هي أيضاً عملية الخلق التي تقوم على تلك المعرفة . والواقع أنه إذا لم تظهر الحرية محمولة على أعناق الضرورة ، وكأنا هي الزهرة التي يحملها الساق ، فإنها لن تكون إلا حرية تعسفية لا قيمة لها . وقد عبر هيجل مرة أخرى عن هذه الحقيقة حينما كتب يقول : « إن الحرية قد توجد أيضاً على صورة حرية مجردة لا أثر للضرورة فيها ، ولكن هذه الحرية السكاذبة إنما هي التعسف بعينه ، ومن ثم فإنها - على وجه التحديد - مناقضة لذاتها تماماً ، لأنها بمثابة تسلسل لا شعوري ، أو مجرد صورة وهمية من صور الحرية ، أو هي بالأحرى مجرد حرية صورية محضة^(١) . » ولئن كان كثير من فلاسفة الحرية قد تحدثوا عن الفعل ، والاختيار ، والمشروع Projét ، إلا أن الفعل الحر قد بقي عندهم « فعلاً تعسفياً » يقوم على مجموعة من المظاهر الخارجية والأوهام الفردية ، دون علاقة مباشرة بالقوانين الدفينة الباطنة في صميم التطور البشري ، وليس من شك في أن كل حرية تريد أن تتحدد خارج نطاق التاريخ ، لا بد بالضرورة من أن تبقى عاجزة ، فيكون الفشل حليفها في النهاية .

١٥ - وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند نظرية الماركسية في الحرية : فإن هذه النظرية تربط الحرية بالضرورة ، وتبني إقامة أي تفرقة بين الحرية الميتافيزيقية ، والحرية السياسية ، وتتصور أنه لا يمكن أن تكون ثمة حرية انمالية على الإطلاق . وليست الحرية الحقيقية - في نظر الماركسيين - هي ذلك الحلم الذي طالما راود البشر بأن نجى أفعالهم مستقلة عن قوانين الطبيعة ، بل هي عبارة عن معرفة لتلك القوانين ، مع نشاط فعال من أجل الاستفادة من تلك القوانين عن طريق استخدامها لتحقيق بعض الأهداف

المعينة . ولا تصدق هذه الحقيقة على قوانين العالم الخارجى بحسب ، بل هى تصدق أيضاً على تلك القوانين التى تتحكم فى حياتنا الجسمية والعقلية على السواء . وحينما نتحدث بعض فلاسفة الماركسية عن حرية الإرادة ، فإنهم لا يعنون بهذا المصطلح سوى حماية اتخاذ تصميمات تكون وليدة دراية حقيقية بالموضوع . وتبعاً لذلك ، فإن الحرية ليست سوى القدرة على التحكم فى أنفسنا ، وفى الطبيعة الخارجة ؛ وهى تلك القدرة التى تقوم على معرفة بالضرورة الطبيعية^(١) . ولا يؤمن دعاة الماركسية بوجود تعارض جوهري بين « الحرية » و « الضرورة » ، بل هم يقولون مع هيجل إن الحرية إنما تعنى فى صميمها الشعور بالضرورة . وهذا هو السبب فى أن مؤرخى الماركسية قد اعتادوا القول بأن « المادية الجدلية » مذهب حتمى يؤمن بالضرورة المطلقة ، فى حين أن دعاة الماركسية أنفسهم يصرون على القول بأنهم يؤمنون بالحرية ، ولكنهم يؤكدون أن الحرية عندهم إنما تعبر عن تلك الإمكانية التى نستطيع بمقتضاها أن نجعل قوانين الطبيعة فعالة مثمرة . ولئن كان الإنسان - فى رأيهم - محكوماً بقوانينه الخاصة ، إلا أن لديه شعوراً بتلك القوانين ، وهذا الشعور نفسه هو المظهر الحقيقى للحرية البشرية على نحو ما ينبغى أن نفهمها .

ولهذا يقرر الماركسيون أنه ليس أمعن فى الخطأ من أن تصور الحرية على أنها خرق للقوانين الطبيعية وانفصال تام عن الضرورة الكونية ، فإن مثل هذه الحرية المزعومة إن هى إلا وهم من أوهام أولئك الميتافيزيقيين الحالين الذين لا يعترفون بالعلم ، ولا يقيمون وزناً لعلاقة الوثيقة التى تجمع بين الإنسان والطبيعة .

F. Engels : « M Duhring bouverse La Science. », t. 1°, (١)
Braeke, 1946, P. 171.

فأما الماركسية - فيما يقول ستالين - فإنها تنظر إلى قوانين العلم ، سواء أكانت قوانين العلم الطبيعي ، أم قوانين الاقتصاد السياسي ، باعتبارها انعكاساً لعمليات موضوعية تتحقق في استقلال عن إرادة الإنسان . وقد يستطيع الإنسان أن يكتشف تلك القوانين ، أو أن يتوصل إلى معرفتها ، أو أن يقوم بدراستها ، أو أن يعتمد عليها في نشاطه العملي ، مستخدماً إياها لتحقيق مصالح المجتمع ، ولكنه لن يستطيع أن يلغيها أو أن يحوّلها منها ^(١) . ومعنى هذا أن الإنسان - في رأي دعاة الماركسية - لا يجبا بمحزل عن الطبيعة أو في استقلال عنها ، بل هو كائن طبيعي بشري يخضع للقوانين الطبيعية والاجتماعية ، ويتأثر بكل ما يترتب عليها من نتائج ضرورية حتمية . وحرية البشر إنما تنوقف على مدى معرفتهم بتلك القوانين ، ودرجة علمهم بما يترتب عليها من نتائج . وقد نتوّم أن الحرية البشرية هي في صميمها استقلال عن دائرة العلية ، وتخلص من سطوة الضرورة ، ولكن الحرية الحقيقية إنما تقوم على فهم العلية ومعرفة الضرورة . ولولم تكن الأشياء خاضعة لقوانين ، بل لولم تكن هناك ضرورة موضوعية في الطبيعة والمجتمع على السواء ، لما كان في وسعنا أن نتخذ تصميّات معينة ، أو أن نحقق أفعالاً محددة ... وإذن فليس يكفي أن نقول إن الضرورة السكونية هي الشرط الأول لكل حرية بشرية ، بل لا بد لنا أيضاً من أن نضيف إلى ذلك أن درجة حريتنا تتناسب طردياً مع درجة معرفتنا بتلك الضرورة ^(٢) .

... إن الكثيرين ليتصورون الحرية من وجهة نظر فردية صرفة ، فيقولون

J.Stalin: « Economic Problems of Socialism in USSR » (١)
P. 171.

M. Cornforth : « Dialectical Materialism » vol. III. 1954 (٢)
P. 209.

إنها مطلقة ، وكأنما هي لا بد من أن تكون كل شئ ، وإلا فإنها لن تكون شيئاً على الإطلاق ! وأما دعاة الماركسية ، فإنهم يقولون إن الحرية درجات : إذ قد يكون فعلنا قائماً على معرفة تجريبية بالصدف التي يبدو في الظاهر أنها سائدة على سطح التاريخ ، أو قد يكون فعلنا قائماً على معرفة بالضرورة الباطنة العميقة التي ليست « الصدفة » منها سوى مجرد تعبير سطحي . وبين هذين القطبين من المعرفة توجد ضروب لا حصر لها من المعارف المختلفة ، وبالتالي فإن هناك ما لا نهاية له من درجات المسؤولية . ولكن المهم أنه ليس هناك — في نظر الماركسية — صدف بحتة ، كما أنه ليس ثمة « معقولة » ثابتة متحركة ذات بداهة هندسية ، بل هناك قانون ذو اتجاه عام ، تقترب منه كثيراً أو قليلاً ، فتتحدد درجة مسؤوليتنا وفقاً لمدى اقترابنا منه . ومعنى هذا أن المسؤولية البشرية إنما تتجلى عبر تلك الطرق المتتوية المعقدة التي تفضى من قطب الواقع « في ذاته » ، إلى قطب الحقيقة الموجودة « من أجلنا » .

يبد أن الماركسيين لا يؤمنون بأن المعرفة هي السبيل إلى تحقيق الحرية البشرية فحسب ، بل هم يقولون أيضاً إنه لا بد للنشاط البشري من العمل على تضيق دائرة الصدفة أو الاتفاق ، وذلك بتوسيع دائرة معرفته بالقوانين الضرورية التي تتحكم في الفاعلية البشرية من جهة ، وفي الطبيعة الخارجية من جهة أخرى . حقاً إنه ليس في استطاعتنا أن نقضى على الضرورة ، ولكن ربما كان في استطاعتنا أن نقضى على « الصدفة » . وحينما يكون علينا أن نحقق مهمة عملية ، فإن من واجبتنا ألا ندع شيئاً نهياً للصدفة أو رهنا بالظروف ، بل لا بد لنا من أن نجعل نجاح تلك المهمة رهنا بالمعرفة العلمية الصحيحة لشئ الملل التي يتوقف عليها تحقق مثل هذا المشروع . وليس العمل البشري في جوهره سوى تلك الفاعلية المستبصرة التي يحقق الإنسان عن طريقها سيطرته على الطبيعة ، بالاستناد إلى معرفته بالضرورة ، واستبعاد عناصر الصدفة

أو الاتفاق . ولا يكتفى أن نقيم أحكامنا هنا على العلم بالقوانين الضرورية ، بل لا بد أيضاً من أن نقيم وزناً لما تنطوى عليه الأحداث من احتمالات . والسبب في ذلك أنه كلما زادت معرفتنا بالاحتمالات الباطنة في الأحداث ، وكلما زادت قدرتنا على تكوين أحكام احتمال صحيحة ، زادت بالتالي قدرتنا على التحكم في شتى العوامل التي تعمل عملها في هذا الموقف أو ذاك ، بما في ذلك العوامل العرضية ، وعندئذ يصبح في وسعنا أن نوجه للوقف بأكمله نحو غاية محددة وصغوة القول أن الضرورة لا تبقى عميةا - كما قال هيجل - اللهم إلا إذا بقيت مجهولة . ولكن ، بمجرد ما تصبح لدينا سيادة شعورية على الأحداث ، أعني بمجرد ما تنف على قوانين الضرورة ، فإننا عندئذ نستطيع أن نوجه مجرى الأحداث توجهاً واعياً ونعمل فيه حساباً لما تنطوى عليه من ضرورة وصدفة واحتمال وإمكان . . . إلخ .

ولست الحرية في نظر الماركسيين هبة فطرية أو ملكة موروثة ، بل هي ثمرة من ثمار التطور التاريخي ، وعملية مستمرة يحقق من خلالها الإنسان انتصاره على الطبيعة الخارجية ، وتجرده على العبودية الاجتماعية . ومن هنا فإن الحرية في رأيهم ليست على النقيض من الحتمية أو الضرورة ، بل هي على النقيض من العبودية أو الاسترقاق . وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية ليست مسألة باطنية محضة تخص الذات وحدها ، بل هي مسألة اجتماعية واقعية تخص الحياة العينية للإنسان باعتبارها دراما حية تنشأ بين الفرد والعالم المحيط به . وليس من شك في أن الإنسان الأول — كما قال إنجلز — لم يكن يتميز عن الحيوان ، فإن سيطرته على نفسه وعلى الطبيعة لم تكن بعد قد تحققت ، وبالتالي فإن حظه من الحرية لم يكن يزيد عن حظ الحيوان منها . ولكن من المؤكد أن كل خطوة خطاها الإنسان

في سبيل الحضارة لم تكن سوى مرحلة من مراحل تحرره^(١) . وإذا كان روسو قد ذهب في كتابه « العقد الاجتماعي » إلى أن الإنسان قد ولد حراً ، فإن الماركسيين يقررون - على العكس من ذلك - أن الإنسان قد ولد مستعبداً مقيداً بشتى الظروف الخارجة عن إرادته . وأصحاب الماركسية يؤكدون أن فلسفتهم فلسفة واقعية عينية concrète بعيدة كل البعد عن التجريد، فهم لا يهتمون - كالوجوديين مثلاً - بوصف الوجود البشري أو تحليل وجود الفرد ، بل هم يهتمون - على وجه الخصوص - بالعمل على وضع حد لعبوديته واغترابه عن ذاته . وتبعاً لذلك فإن للإنسان - في رأى الماركسيين - مهمة محددة لابد من أن يضطلع بها، وتلك هي أن يتحرر، لأنه ليس بطبيعته حراً ، أو هو على الأصح لا يتمتع بأية حرية في البداية ومن تلقاء نفسه . ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعمل على اكتساب وجوده الموضوعي ، وأن يسعى في سبيل الوصول إلى المستوى « الانساني » الحق ، بكل ما لهذه الكلمة من معان . ولما كانت الحرية عند الماركسيين معرفة وسيطرة معاً ، فإن مهمة الإنسان إنما تنحصر في القيام بعملية إبداعية مستمرة ، ألا وهي عملية التحرر . ولن يقتنى للإنسان أن يبلغ مرحلة الوعي والحرية ، اللهم إلا إذا حمل جاهدأ في سبيل « استئناس » الطبيعة و « روحنتها » ، وإن كان هذا الجهد نفسه يتوقف إلى حد كبير على المقاومة التي تبديها الطبيعة نفسها .

ولا يقبل الماركسيون تلك التفرقة التي يقيمها الفلاسفة الميتافيزيقيون في العادة بين مشكلة حرية الإرادة من جهة ، ومشكلة حريات الأفراد السياسية والاقتصادية من جهة أخرى ، بل هم يرون أن هاتين المشكلتين تمثلان وجهين مختلفين لمسألة واحدة ، ألا وهي مسألة الصراع الإنساني من أجل الحرية . والواقع أن اكتساب الحرية لا يمكن أن ينجح إلا ثمرة لجهد عنيف في سبيل التحرر من نير المظاهر المختلفة للاستغلال والاستعباد

(١) F. Engels : « M. Duhring boulderse La Science », t. I.,

والاسترقاق . وإذا كان الرقيق للسكنين إن هو إلا عبد ذليل ، فإن الرقيق للتمرد هو إنسان حر ، حتى ولو كان لا يزال يزرح تحت وطأة القيسود والسلاسل ! وإذن فإن لفهوم « الحرية » عند الماركسيين معنى طبقياً ، لأن الحرية البشرية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الصراع الطبقي . وحينما يقول الماركسيون إن للإنسان غاية محددة هي التحرر أو التخلص من شتى ضروب الاستعباد ، فإنهم يعنون أن علينا الآن أن نكشف للإنسان عن السبيل الذي يمكن أن يقتاده إلى الحرية الحقيقية . ومعنى هذا أن كل هم الماركسية هو أن تعيد إلى الإنسان إنسانيته وحرية وكرامته . ولن يتسنى لنا أن نحقق هذه الغاية — فيما يقول الماركسيون — اللهم إلا إذا حاولنا أن نشعر الإنسان بحقيقة وضعه في الوجود ، وأن نمده بالحس اللازم لإدراك الحركة التاريخية التي ينسب إليها ، وأن نبين له طريق الإنساية العسير الملىء بالثرامات العمل : وهو ذلك الطريق الذي لا يتقدم فيه الإنسان إلا ومعه الإنساية قاطبة ، وكأما هي وحدة عضوية متكاملة . وهكذا يخلص دعاة الماركسية إلى أن « التحرر » لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار « العمل الاجتماعي » القائم على الجهاد المشترك . وحينما يتيسر للبشرية القضاء على آخر أثر من آثار الاستعباد والاسترقاق (بما في ذلك خضوع البشر لوسائلهم في الإنتاج ، ولتنتجاتهم نفسها) ، فسيكون في وسع الإنسان عندئذ أن يحقق تلك الوثبة الهائلة من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية .^(١)

١٦ — ولو كان لنا أن نحكم على هذه النظرية الماركسية في الانتقال من

F. Engels; "Socialisme Scientifique et Socialisme Utopique.", Ch III. (١)

الضرورة إلى الحرية ، لكان علينا أولاً وقبل كل شيء أن نغير إلى الطابع الاجتماعي الذي تتسم به الحرية في نظر دعاة المادية الجدلية . فالماركسيون يرفضون كل فهم فردي للحرية ، وهم يقولون منذ البداية أنه ليس ثمة موضع للفصل بين الحرية السياسية والحرية الميتافيزيقية ، مادام بيت القصيد - بالنسبة إلى الإنسان - هو أن نحرره من العبودية ، لا من الحتمية . وإذا كان بعض الفلاسفة قد تحدثوا عن « تجربة الحرية » أو عن « الشعور بالحرية » ، فإن الماركسيين يصرون على القول بأن الحرية ليست تجربة باطنية ، أو شعوراً نفسياً ، أو أمراً ذاتياً يخص « الأنا » على حدة ، بل هي تجربة اجتماعية ، أو حركة تاريخية ، أو مشكلة عينية تهتم الإنسان في علاقته بالعالم والآخرين . فليست « الحرية » - في نظر الماركسيين - معجزة ، أو بداية مطلقة ، أو خلقاً من العدم - كما كان يتوهم بعض الفلاسفة الميتافيزيقين - بل هي حركة اجتماعية يشارك المرء من خلالها بطريقة ثورية في صنع التاريخ . وربما كان من بعض أفضال الماركسيين على الفكر الفلسفي الحديث أنهم قد لفتوا الأنظار إلى ضرورة ربط النظر بالعمل ، فبينوا لنا أن حل للمشكلات النظرية لا يكون ممكناً إلا بطريقة عملية ، أعنى عن طريق التغيير الواقعي للنظام الاجتماعي الذي أوجد العبودية والاستغلال والاسترقاق . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفيلسوف لا تنحصر في تحرير الإنسان من « الحتمية » - كما وقع في ظن فلاسفة الحرية من أمثال لكييه Lequier وبرجسون - وإنما هي تنحصر في تحريره من « العبودية » . وإذا كان برجسون قد توهم أن الفعل الحر هو مجرد ناتج آلي لبعض الحالات الباطنية ، أو هو مجرد نشاط خارجي يصدر عن الذات كما تفصل الثمرة الناضجة عن الشجرة ، فإن بعض الماركسيين المعاصرين قد وجدوا في هذه النظرية الصورية الخالصة (التي لا تميز أي اهتمام بالعضوم الحقيقي للفعل) مجرد فهم خاطئ للحرية ، وكأن الحرية عند برجسون لا تنحصر عن كونها « شيئاً » أو نتيجة ترتب على بعض الأحداث السابقة . ولما نريد أن تناقش

فهم برجسون للحرية في هذا الموضع ، فذلك ما سنعود إليه في فصل ثال عند الحديث عن الحتمية السيكلوجية ، وإنما حسبنا أن نقول إن جماعة الماركسيين المعاصرين قد أخذوا على نظرية برجسون في الحرية أنها مجرد علاقة بين الفعل من جهة ، والشخص الذى يحققه من جهة أخرى . ولا شك أن برجسون حينما قال إن حظنا من الحرية يزيد بقدر ما تزيد درجة انعكاس ماضينا على أفعالنا ، وبقدر ما يزيد التقابل بين أفعالنا وما نحن عليه فى الحاضر ، فإنه قد صرف النظر عن مضمون الفعل الحر من أجل التوقف عند علاقته الصورية بالذات . وأما فى نظر الماركسيين فإن الدعوة إلى الحرية لا تعنى أن نطالب الناس بأن يظلوا على ما هم عليه ، أو بأن يستسلموا لماضيهم وحاضرهم ، وإنما هى تعنى أن نهيى بهم العمل على تغيير العالم ، والتحرر من أسر الضرورات الطبيعية والاجتماعية . ولعل هذا ما عناه الكاتب الماركسى الفرنسى جورج بوليتزر حينما كتب يقول : «إن برجسون يتوهم أن العبد يزداد حرية كلما ازداد عبودية ، أعنى بقدر ما يكون خضوعه باطنياً حقيقياً . فالأسير فى نظره لا يتحرر حينما يهرب من أسره ، بل حينما يتحول إلى أسير إرادى يقبل لنفسه الأسر عن طواعية واختيار . ونحن لا ننشر دعوة الحرية حينما ننادى بالثورة والتمرد ، بل حينما ننادى بالخضوع والاستكانة . ولن تسود الحرية — فى زعم برجسون — اللهم إلا حين يكون العبيد قد أصبحوا يمتلكون نفوس عبيد »^(١)

بيد أن الماركسيين حين يضمنون «الحرية» فى مقابل «العبودية» ، فإنهم يتناسون أن الأصل فى مشكلة الحرية إنما هو تساؤل الإنسان عن علاقته بالطبيعة ورغبته فى التعرف على مدى استقلاله عن النظام الكونى وإذا كان كثير من

G. Politzer : «Le Bergsonisme: fin d'une parade philosophique» (١)

Paris, Editions du Seuil' 1949, p. 11.

الفلاحنة قد ذهبوا إلى أن الأصل في الحرية هو شعورنا بالتلقائي بما لدينا من حرية
فذلك لأنهم قد لاحظوا منذ البداية أن الإنسان يمثل في الكون موجوداً فريداً
في نوعه ، أو مخلوقاً مستقلاً قائماً على حدة ، وكأنه يمثل « مملكة صغرى في داخل
المملكة الكبرى » . حقاً إن قوانين العالم تحكمه ، ولكنه قد ير مع ذلك على
إضافة ضروب من « الجدة المطلقة » إلى هذا العالم ، عن طريق ما يبدع من
أفعال ، وما يحقق من أحداث ، وما يحدث من تغيرات . . . الخ . فليس بدعاً
إذن أن يكون ظهور مشكلة الحرية قد ارتبط بموقف الإنسان من الحتمية
الكونية ، وليس بدعاً أيضاً أن يكون تساؤل الليتافيزيقيين عن الحرية قد
تمثل على صورة قياس الاحراج للعروف : « أجبر أم اختيار ؟ » . وسرى فيها
فيما بعد أن برجسون لم يجانب الصواب حينما فسر الحرية على أنها إبداع وإبتكار
ما دامت الحتمية هي مجرد إعادة أو تكرار . وهل ينكر الماركسيون أن قدرة
الإنسان على الابتكار هي المظهر الأول للحرية البشرية ؟ فلماذا يأبى فلاسفة
للماركسية إلا أن يضعوا الحرية في مقابل العبودية ، في حين أن نشاط الإنسان
الحُر لم يتحدد منذ البداية إلا في علاقته بالعالم ، ومعارضته للطبيعة ، وثورته
على « الموضوع » ؟ أليس في وسعي أن أقول : « إني حر » لأن لدى من
من القدرة ما أستطيع معه أن أتزع نفسي من « الموضوع » ، وأن أعلق حكى
عليه ، وأن أنكره ؟ وماذا عسى أن يكون معنى حريتي ، إن لم يكن هو أولاً
وقبل كل شيء . مقدرتي على أن أقول : « لا » ؟ أفلا يحق لنا إذن أن نقول إن
« الحرية » إنما تبدأ عندنا من « الكوجيتو » أو الفكر نفسه ؟

١٧ — إن الماركسيين ليجعلون إشدة على كل فلسفة تتخذ نقطة بدايتها
من « الكوجيتو » ولكن « فلسفة الحرية » هي أولاً وقبل كل شيء « فلسفة
الداتية » . وإذا كان الشك الديكارتي هو الأصل في كل فلسفة ذاتية ، فذلك
لأنه يمثل أعمق تجربة من تجارب الحرية . وآية ذلك أن الشك الديكارتي مظهر
من مظاهر تلك الحرية الداتية التي لا تريد أن تستسلم للموضوع ، بل تريد أن
تعلق حكماً عليه ؛ فهي تواجه العالم بكلمة « لا » ، وكأنما هي تريد أن تسيطر

عليه عن طريق هذه التفاعلية السلبية التي تتجلى في فعل «الرفض». ولعل هذا ما عبر عنه أحد الفلاسفة للعاصرين حينما كتب يقول: «إن الشك هو أعمق تعبير عن حرية الفكر، أو هو — على حد عبارة القديس أوغسطين — الحرية بعينها»^(١) وعلى حين أنف واحدًا من فلاسفة الماركسية المعاصرين قد ذهب إلى أنه لا معنى للحديث عن «حرية الفكر»، فإن الفكر لا يمكن أن يكون حرًا في عالم ليس بحر، نجد أن بعض خصوم الماركسية يؤكدون أن الحرية الفكرية هي أعلى صورة من صور الحرية، وأن القدرة على «الرفض» هي أعمق معنى من معاني الحرية. وبهذا المعنى قد يكون في وسعنا أن نقول إن العبد الحقيقي إنما هو ذلك الإنسان الذي لا يرى قيوده، أو هو على الأصح ذلك المخلوق الدليل الذي لا يفكر في عبوديته!

وعلى الرغم من أن الماركسيين قد رفضوا كل «حرية روحية» بدعوى أنه ليس ثمة حياة باطنية، إلا أن ثمة تجربة باطنية تنكشف فيها «الحرية» للذات وتلك هي تجربة «الشك». والواقع أن الإنسان لا يؤمن بالحرية، اللهم إلا على قدر ما يمارسها، وهو لا يمارسها إلا حين يواجه العالم الخارجي بما لديه من قدرة على الرفض أو النفي أو الإنكار. وهذا هو السبب في تأكيد هيجل لقدرة الإنسان على (السلب) Négativité. ولكن الحرية في حاجة أيضاً إلى مواجهة أعدائها الباطنيين بما لديها من مقدرة على «السلب»، فهي تترد إلى ذاتها في بعض الأحيان، لكي تواجه مافي باطنها من مادات متضاربة، وأنماط سلوكية متضاربة. . الخ. ولا شك أن هذه العملية الروحية الشاقة التي تحاول فيها الذات إنكار ماضيها، أو التحرر من بعض رواسبه العميقة للتراكم، إنما

(١) Jean La Croix : Marxisme, Existentialisme, Personnalisme.

• Paris, P. U. F 1951, P. 86,

هي مظهر من مظاهر تلك الحرية الباطنية التي لا يعبرها الماركسيون أدنى اهتمام. ولئن كان الماركسيون على حق حين يقولون إن حياتنا الباطنية ليست مستقلة عن العالم الخارجي ، طبيعياً كان أم اجتماعياً ، إلا أنهم قد جانبوا الصواب بلا ريب حينما أغفلوا ذلك الخصم الباطني الذي ينخر في أعماق الذات كما تنخر الدودة في باطن الثمرة ، ألا وهو «المادة» أو «الطبيعة الثانية» . وحينما ظن نيتشه أنه لا بد للإنسان من أن يحدو حدو الثعبان الذي يغير جلده حينما بعد آخز ، فإنه كان يعنى أنه لا بد للوجود البشرى من أن يتنكر لنفسه لحظة بعد أخرى ، حتى لا يصبح عبداً لذاته ، أو حتى لا يقع فريسه سهلة بين يرائن ماضيه الشخصي !

والواقع أن حياتنا البشرية إنما هي في صميمها انتقال مستمر من الضرورة إلى الحرية : فإنا لا نكف عن التحرر من ضرورات كثيرة ترين علينا كل يوم ، وتلك هي الضرورات الطبيعية والجسمية والنفسية والاجتماعية . . . إلخ . وإذا كان البعض قد توم أن مشكلة الحرية إنما هي مشكلة ميتافيزيقية محضة تثار على مستوى مطلق عال على الزمان ، فإن من واجبنا أن نقرر - على العكس من ذلك - أن هذه المشكلة لا تثار إلا في صميم معركة الحياة اليومية العادية . وليس من شأن الصراع العنيف الذي تقوم به الذات من أجل بلوغ مستوى الحياة الروحية ، أن يتحقق في أبراج وإطنية نائية ، وكأن على الذات أن تعتصم ببعض الكهوف الذاتية العميقة ، حتى تبلغ مرتبة التحرر ، وإنما المشاهد أن الحرية الواقعية هي على اتصال مباشر بالحياة العينية ، أو هي في مساومات مستمرة مع الواقع الحي ، من أجل تحقيق عملية «اختيار الذات» التي لا بد من أن تتجدد دائماً أبداً وباستمرار . وحينما يتحدث الفيلسوف عن «الحرية» فهو لا يعنى سوى تلك العملية المستمرة التي تقوم بها «الذات» حينما تصارع نفسها ، والعالم الخارجي ، من أجل بلوغ مرتبة الحياة الروحية. ولا بد لنا من أن نفهم هذا الصراع على أنه مخاطرة غير مضمونة لسلفا:

لأنه ليس في عملية التحرر شيء يُكسب دون أن يكون في الامكان فقدانه من بعد ، كما أنه ليس ثمة شيء يُخسر دون أن يكون في الإمكان استرداده أو كسبه من بعد . ولئن كان الإنسان مضطرا دائما إلى تقبل الأحداث ، وتحمل الضرورات ، إلا أن عليه دائما أن يعطي الأحداث دلالاتها ، وأن يحيل الضرورات نفسها إلى وسائل للحرية . وبعبارة القصيدة في الحياة الإنسانية أن التحرر لا يمكن أن يكون مغنا نظرا به مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هو واجب يومي يحتم علينا أن نعي كل قوانا في سبيل العمل على الظفر به حيننا بعد آخر . . .

حقا إنه حيننا تضعف في نفوسنا معاني الدائمة والفاعلية والمبادأة ، فإننا قد تؤثر «الأمّن» أو «الطمأنينة» على «الحرية» أو «اختيار الذات» ، حتى لقد ينتهي بنا الأمر أحيانا إلى التضحية بالحرية في سبيل السعادة ؛ ولكننا سرعان ما نتحقق من أن أية طمأنينة رخيصة نبتاعها على حساب حريتنا ، لن تكون إلا صورة أخرى من صور العبودية . ومهما كان من أمر العوائق الكثيرة التي لا بد للحرية من أن تصطدم بها في طريقها إلى تحقيق ذاتها فإن من المؤكد أن هذه العوائق أحب إلى نفسها من أية سعادة تُفرض عليها قسرا ، لأن السعادة إذا جاءت منحة - لا كسبا - فإنها تفقد الجانب الأكبر من قيمتها ؛ وليس إيمان الذات بالحرية بمثابة تقرير لواقعة ماثلة ، أو إثبات لوجود شيء ، بل هو تأكيد لمهمة لا بد من العمل على تحقيقها . ومعنى هذا أن الإيمان بالحرية هو ثقة في المستقبل ، وتفاؤل بقدرة الذات على حل متناقضات حياتها ، ومواجهة شتى عوائقها . ولئن كانت معركة الحرية لا تعرف نهاية ، إلا إنها معركة إنسانية تكمن من ورائها الثقة في المستقبل . وليس البشر مجرد ورثة يحملون أثقال ماضيهم وينوءون بتركة أسلافهم ، بل هم أيضا بذور المستقبل . وما أصدق أراجون Aragon حين يقول إنه « ليس ثمة مجرم هو

من الحلقة أو السواد بحيث إننا لا نستطيع أن نعثر لديه على بعض الأنوار
الخفية أو الكاهنة ، كما أنه ليس ثمة مصير قد تحدد سلفاً بحيث لا يكون
لدينا أدنى أمل في أن نرى بعض المتناقضات تثور في داخل معطياته
ذاتها...^(١)

cf. Garaudy : Perspectives de l' Homme , P. U. F. (١)
1959, P, 340,

الباب الثاني

ضروب الحتمية المختلفة

الفصل الرابع

الحتمية العلية

١٨ - الحتمية هي للذهب الذي يعتقد بأن كل ما يقع في الكون من أحداث، بما في ذلك الظواهر النفسية والأفعال الإنسانية، نتيجة ضرورية تترتب على ماسبق من الأحداث. فالعالم في نظر القائلين بالحتمية مجموعة عضوية ترتبط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة، وهو لهذا يكون نظاماً مغلقاً يؤذن حاضره بمستقبله، وتخضع سائر أجزائه لقوانين مطردة صارمة. ومعنى هذا أن العالم دائرة مغلقة يتصل بعضها ببعض اتصالاً عالياً بحيثاً، بحيث أن في استطاعتنا باستقصاء الظواهر الحاضرة أن نتنبأ بما سيحدث من الظواهر تنبؤاً يقينياً مطلقاً. وهذا هو ما عناه لابلاس بعبارة المشهورة: « إن في وسعنا أن ننظر إلى الحالة الحاضرة للكون على أنها نتيجة للماضي وعلة للمستقبل. فالعقل الذي يستطيع أن يعرف في لحظة معينة كل القوى السارية في الطبيعة، وأوضاع الكائنات للوجود فيها بعضها بالنسبة إلى بعض، إذا بلغ من السعة حداً يستطيع معه أن يخضع كل هذه للمعطيات للتحليل، فلا بد أن يضم في صيغة واحدة شاملة حركة أكبر الأجسام في الكون وحركة أصغر ذرة فيه؛ وعندئذ لن يكون شيء مجهولاً بالنسبة إليه، بل سيكون للمستقبل حاضراً أمام عينيه كالماضي سواء بسواء^(١) ».

فالحتمية تقوم على إمكان التنبؤ « prévisibilité » بالأحداث الكونية ، نظراً لوجود تعاقب حتمى مطرد بين الظواهر الطبيعية . ونحن نستعمل في الفلسفة كلمة الحتمية كمرادف للضرورة الموضوعية ، وأما في العلم فإن الحتمية تعنى إمكانية التنبؤ بالحالة المستقبلية للعالم الطبيعى بالاستناد إلى الحالة الحاضرة^(١) .

ولكن ما هو الأصل في فكرة الحتمية ؟ أهى وليدة التجربة ذاتها ، أم هى مجرد فرض عقلى أو مصادرة عقلية ؟ هنا يقول بوانكاريه إن علم الفلك هو الذى علم الإنسان أن ثمة قوانين^(٢) . فالأصل فى نشأة المبدأ الحتمى (أو الحتمية) *déterminisme* هو ملاحظتنا لسير الكواكب وحركات الأجرام السماوية . والواقع أن القدرة على التنبؤ بأوضاع الكواكب وحركاتها فى المستقبل هى فى علم الفلك نتيجة طبيعية تترتب على معرفتنا بالوضع الراهن لكل كوكب من الكواكب فى اللحظة الحاضرة . وهذا ما أيدته تجارب العالم الفرنسى ليفرييه *Leverrier* الذى استطاع أن يكشف عن وجود الكوكب نبتون بملاحظته لبعض الاضطرابات فى مسار الكواكب أورانوس . بيد أن العلماء لم يلبثوا أن صمموا تلك الحتمية التى شاهدوها فى نطاق الميكانيكا السماوية ، فطبقوا العملية الميكانيكية على العالم الطبيعى كله ، ثم على الظواهر الحية ، وأخيراً على الإنسان نفسه . وهكذا انتهى البعض إلى القول بأن الظواهر النفسية ليست سوى مجرد

(١) cf. Lalande : « Vocabulaire Technique et Critique » .
 de la Philosophie , 5^e éd., 1947, Art. « Déterminisme », pp. 212-213
 Poincaré : « La Valeur de la Science », p. 159. (٢)

أحداث كونية يمكن تحديدها وتفسيرها والتنبؤ بها ، إذا عرفنا شروطها وأسبابها وعللها القريبة والبعيدة .

ولكن تقدم العلم في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد زعزع من قيمة المبدأ الحتمي ، إذ جاء النجاح الذي أحرزته الميكانيكا الموجية *mécanique ondulatoire* بمثابة ضربة قاضية على الفيزياء القديمة . وبعد أن كان العلماء منصرفين إلى دراسة ظواهر الكون الكبرى *l'infiniment grand* أخذوا يتجهون إلى دراسة ظواهر الكون الصغرى *l'infiniment petit* فجاءت نتائج بحوثهم معارضة لمبدأ الحتمية ، بخلاف الحال عند العلماء المتأثرين بدراسة الفلك أو علم الأجرام السماوية . وهكذا ظهر مبدأ لا حتمى نجم عن اكتشاف الظواهر الكمية *quanta* وانتشرت بين علماء الفيزياء الجديدة (أو الميكرو-فيزياء *microphysique*) نزعة احتمالية مؤداها أن ليس في عالم المادة سوى قوانين إحصائية . فالقوانين الطبيعية لا تفتقر عن القوانين الاجتماعية في أنها لا تسمح لنا بأن نتنبأ بالظواهر المستقبلية إلا على شرط أن نأخذ أكبر عدد ممكن من الحالات . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن التجربة التي نشاهدها في مستوانا *à notre échelle* ليست إلا نتيجة لما يمكن تسميته بقانون الأعداد الكبيرة *la loi des grands nombres* ؛ فهي إذن وليدة قوانين احتمالية أولية ، وليست وليدة عليّة حتمية صارمة . وهكذا نرى أننا إذا اقتصرنا على النظر إلى حالة فردية أو إلى جزء أولى ، فسيكون من المستحيل أن نتنبأ بيقين عن سلوكه في المستقبل ، لأن التنبؤات العملية في الفيزياء الجديدة لا تقودنا إلا إلى مجرد احتمالات *Probabilités* . يقول ريشنباخ « إن الصيرورة الكونية ليست محددة تحديداً سابقاً صارماً ، كما تزعم الحتمية التي تشبه مجرى الأشياء (تشبيهاً خاطئاً) بحركة ساعة دقيقة محكمة ، في حين أن

الصيرورة الكونية أقرب ما تكون في حركتها إلى زهر النرد *jeu de dés* الذى يقذف به قذفا مستمرا غير منقطع^(١) .

لقد كان الفلاسفة يتوهمون أن الذرة هي مجرد جسيم *corpuscule* بسيط غير قابل للقسمة أو التجزئة ؛ ولكن العلم قد أظهرنا على أن الذرة تحتوى على بناء مركب أو بنية معقدة قد يكون في وسعنا أن نفهمها بمجموعة شمسية غاية في الصغر ، وهذه تضم من العناصر ما يقبل الزيادة والنقصان ، وهي تنقص على الخصوص في الأجسام ذات النشاط الإشعاعى ، بفعل الطرد المنتظم للجزيئات . فإذا ما حاولنا أن نطبق على هذه المجموعة الشمسية المتناهية في الصغر قوانين الميكانيكا القديمة الناتجة من ملاحظة الأجرام السماوية ، فإننا لا بد أن نفشل في هذه المحاولة فشلا ذريعا ، لأن حركة أى جسيم لا يمكن أن توصف وصفا دقيقا محكما إلا إذا عملنا حسابا لا انتشار الموجات . والواقع أنه لو كان من الممكن تطبيق الميكانيكا القديمة على عناصر الذرة ، لكان يكفى أن نعرف بالضبط أوضاع تلك العناصر وسرعاتها في لحظة معينة ، لكان يمكن كما قال لابلاس من أن نتنبأ بسلوكلها في المستقبل . ولكن تلك المعرفة قد ثبت فعلا أنها مستحيلة ، إذ لا يمكن بأى حال أن نعرف الوضع والسرعة معا وفي وقت واحد .

وهكذا نرى أنه بعد أن كانت الختمية الميكانيكية القديمة تفترض أن من الممكن تحديد وضع أى جسيم ونوع حركته تحديدا دقيقا محكما بملاحظة حالته في لحظة معينة ، جاء هيزنبرج *Heisenberg* فأثبت استحالة قياس وضع

أى جسيم وسرعته في وقت واحد قياساً دقيقاً محكماً . ذلك لأنه كلما كان قياس الوضع دقيقاً محكماً ، كان تحديد الحركة بعيداً عن الدقة ، والعكس بالعكس^(١) . وهذه للملاحظة القائمة على وجود لا تحدد في نطاق الجسيم ، بالنظر إلى استحالة تحديد وضعه وسرعته في آن واحد ، هي التي عبر عنها العلماء « بثابت هـ » h . constante وهو المعروف باسم مكتشفه بلانك Planck . وقد عبر العالم الإنجليزي ادنجتون Eddington عن هذه الحقيقة بأسلوبه التهكمي الساخر فقال : « إننا نشبه إلى حد ما ذلك للمثل المزلزل الذي يجمع طروداً ، فلا يكاد يلتقط طرداً ، حتى يقع منه آخر^(٢) » . . وأما العالم الفرنسى لويس دي بروي Louis de Broglie فقد عبر عن هذه الحقيقة بأسلوب آخر فقال إنه لم تعد في العلم قوانين عليّة ، بل مجرد قوانين احتمالية . حقاً إن ثمة جبرية في المستوى الماكروسكوبي macroscopique (وهو مستوى الأشياء المرئية بالعين المجردة) ، وأما في المستوى الميكروسكوبي (مستوى الأشياء المرئية بالمجهر) فليس ثمة إلا احتمال ، ما دام من غير الممكن أن نصف الجسيمات ونحددّها في نطاق المكان والزمان معاً . إن الحتمية لا تكون ممكنة إلا إذا كان في الإمكان تحديد الحركات والأوضاع في آن واحد ، ولكن بما أنه يستحيل تحديد الاثنين معاً وفقاً لقوانين الطبيعة ، فإن الحتمية المطلقة إذن أمر لا سبيل إلى تقريره . وإذن فإن التنبؤ الدقيق مستحيل في مستوى العنصر

cf . L. de Broglie . « Matière et Lumière » . Albin Michel, Paris, 1937, p. 271 . (١)

A . Eddington . « Sur le Problème du Déterminisme » . trad . franç. p. 21 . (٢)

الذرى ، لأن « اللاتين » الذى أظهرتنا عليه الفزياء الجديدة لابد أن يفضى بنا إلى قوانين احتمالية ^(١) .

١٩ - ومن جهة أخرى فإنه إذا كانت الذرة عند الكيميائيين غير قابلة للقسمة « insécable » فإن أصحاب الفزياء الجديدة قد لاحظوا ظاهرة تؤيد ما ذهب إليه الفلاسفة الذريون : ذلك لأن الوحدات الأولية التى يتركب منها العالم الواقعى هى أقرب ما تكون إلى حبات صغيرة غير قابلة للقسمة ، وهى تكون كما « quantum » غير قابل للتجزئة ، قد يكون من المستحيل أحياناً أن نتنبأ بسلوكه . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إنه إذا سقط شعاع ضوئى على لوح من الزجاج المسطح المصقول ، بحيث تكون زاوية وقوعه مما يسمح لربع الضوء بأن ينعكس ولثلاثة أرباعه الأخرى بأن تنكسر ، فإن عالم الطبيعة لابد أن يلاحظ فى هذه الحالة وجود حتمية صارمة ، نظراً لوجود عدد ضخم من الفوتونات « photons » . ولكن هب أننا اقتصرنا على توجيه فوتون واحد فوق تلك القطعة الزجاجية ، فسنجد عندئذ أنه من المستحيل أن نتنبأ تماماً بما سوف يحدث ، إذ أن الفوتون الذى يمثل كما من الضوء لن يتجزأ فى

(١) cf. Louis de Broglie, «Physique et Microphysique», 1947, Paris, 217 .

يمكننا أيضاً أن نشير هنا إلى عبارة للعالم الانجليزى السيزجيمز جينز يقول فيها « إن الأستاذ هينزبرج قد أوضح أن ما تصوره نظرية الكم الحديثة ينطوى على ما يسميه هو «قاعدة عدم قابلية التحديد» ، ولقد ظلمنا من قبله زمناً طويلاً نعتقد أن أعمال الطبيعة هى غاية ما يمكن الوصول إليه من الدقة والأحكام ، ومع أننا نعلم أن الآلات التى يصطنعها الانسان بعيدة عن الدقة والكمال ، فقد كنا نصر على الاعتقاد بأن أعمال الذرة الداخلية هى المثل الأعلى للدقة والأحكام ، ثم جاء هينزبرج فأوضح الآن أن أكثر ما عتقته الطبيعة هو الدقة والأحكام . » (الكون الغامض) الترجمة العربية ، للأستاذ عبد الحميد مرسى طبعة القاهرة سنة ١٩٤٢ ص ٢٧ .

هذه الحالة ، بل سيكون هناك احتمال واحد — من أربعة — في أن ينكسر
وثلاثة احتمالات في أن ينكسر^(١)

هنا قد يعترض البعض فيقول إن الحال هنا كالحال في مستوى الجزيء.
molécule : إذ أن ما يبدو من لاتمين إنما هو ذاتي لا موضوعي . فنحن
بإزاء « لاحتمية » indéterminisme ذاتية تعبر عن استحالة تحديد أو تعيين
الأوضاع المتعاقبة لعنصر فزيائي (هو الفوتون مثلا) ، ولكن هذه
الاستحالة لا تعني أن الفوتون يتحرك اعتباطا ، كأنما هو مستقل في واقع
الأمر عن سائر العلل التي تؤثر فيه ، أو كأنما هو يتمتع بملسكة الاختيار .
وحى لو سلنا بأن من المستحيل أن نتحقق موضوعيا من وجود حتمية
صارمة عن طريق أية تجربة وضعية ، فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن هذه
الحتمية لا بد أن تكون معدومة فعلا . ذلك لأنه من الخطأ الجسيم أن نخلط
بين الظواهر أو العمليات الطبيعية نفسها وبين معاييرنا وطريقتنا في ملاحظتها
وقياسها . — فالقول بانعدام الثبات أو الاطراد في كل حالة فردية على حدة
لا يعنى مطلقا أن كل ظاهرة قائمة بذاتها ، أو أن كل وضع وكل مسار لأية ذرة
من الذرات لا يقبل تحديدا ولا يترتب على ما سبقه من شروط ، كأن الذرة
تنطوى على قدرة ذاتية بمقتضاها تحدد سلوكها وتعين اتجاهها^(٢) . وإذن فإن
اللاحتمية التي يتحدثون عنها ليست باطنية في الأشياء ، بل هى متوقعة علينا
نحن ، لأنها لا تعنى شيئا آخر سوى عدم قدرتنا على معرفة المستقبل بدقة ،
نظرا لعدم كفاية آلات الملاحظة والقياس التي نستعملها ، مما يترتب عليه
استحالة تحديد معطيات المشكلة تحديدا دقيقا محكما . وهكذا نجد أنه لما
كانت نقطة بدايتنا بعيدة عن الدقة ، فليس بدعا إذن أن نصل إلى نتيجة غير

cf. Foulquié : « La Volonté », pp. 59 60 . (١)

cf. D. Parodi : « En quête d'une Philosophie », (٢)
P. U. F., Paris, 1941, pp. 36-38 (note) .

يقينية ، في حين أنه لو كان لدينا منذ البداية معطيات دقيقة محددة ، لوصلنا قطعاً إلى نتائج دقيقة يقينية .

بيد أن كثيراً من علماء الفيزياء الجديدة لا يثقون مطلقاً في إمكان الوصول إلى مثل هذا اليقين . فهذا لويس دي بروي (مثلاً) يقول في لهجة ملؤها الاحتراس والترث : إن الظاهر أنه قد يكون من المستحيل أن نلتجئ إلى إدخال بعض المتغيرات « variables » الخفية من أجل إرجاع الاحتمية السكية إلى حتمية مستترة . « فالقوانين الاحتمالية التي قادتنا إليها الميكانيكا التوجية والسكية فيما يتعلق بالظواهر الأولية — وهي قوانين قد تم التحقق من صحتها فعلاً عن طريق التجربة نفسها — لا يمكن تأويلها في صورتها الحالية بأن نقول إنها ترجع إلى جهلنا بالقيم الحقيقية أو المعايير المضبوطة لبعض المتغيرات الخفية .

وإذن فإن السبيل الذي كان يبدو أنه لا زال مفتوحاً أمامنا في هذا الاتجاه ، أعنى الاتجاه إلى إعادة بناء الحتمية في المستوى الذري نفسه — يظهر الآن أنه قد أغلق نهائياً أمام وجوهنا . »^(١) ويستطرد لويس دي بروي فيقول إننا لو نظرنا إلى الظواهر الأولية ، فسنجد أنها تخضع لاحتمال محض ، أو على حد التعبير الفلسفي ، لإمكان مطلق *contingence absolue*^(٢) ويعبر عن هذه

(١) Louis de Broglie, *Physique et Microphysique* . pp. 221 - 222.

(٢) قرر لويس دي بروي في حديث هام له أدلى به يوم ٢٥ أبريل سنة ١٩٥٣ أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة أنه لا بد من معاودة النظر من جديد في قضية الاحتمية في الجمان اليكرو — فيزيائي . وقد قال في هذا الصدد بصريح العبارة : « إنني لا أريد أن أقطع بأنه قد يكون من الممكن إقامة تصور حتمي للميكانيكا التوجية . ولكنني أرى أنه بالنظر إلى آرائي السابقة في هذا الموضوع ، فإنه قد يحسن بشأن نعيد وضع المشكلة من جديد ، لكي نعاود فحصها بكل دقة ... »

(cf. *La Pensée Française de Montaigne à Louis de Broglie* , p. 92.)

الحقيقة عالم فرنسى آخر هو فرنسيس بران F. Perrin فيقول : « لأن الكشف الذى حققته الفيزياء الكمية هو بمثابة تحرير حقيقى للإنسان . . . فلم يعد الإنسان مرتبطاً فى تفسيره للكون بعلمية صارمة ، بل أصبح فى وسعنا بفضل هذا الكشف أن نتصور وجود دور فعال يقوم به الشعور الإنسانى ، فى وسط الكون للادى ، دون أن يكون فى هذا التصور أى تناقض مع العلم . »^(١)

ويذهب عالم أخذ هو دتوش Jean - louis Destouches إلى حد أبعد من ذلك فيقول فى لمجة توكيدية حاسمة إن الاحتمية الثرية هى واقعة أكيدة لا تقبل جدالاً ولا نقاشاً . « والواقع إن قيمة الرأى القائل بوجود حتمية صارمة فى نطاق الظواهر الخاضعة للميكروفيزياء microphysique قد لا تزيد من قيمة الرأى القائل بأن الحركة معدومة أو بأن الأرض منبسطة ! »^(٢) وأما إندجتون فإنه يقرر أن الحتمية قد اختفت تدريجياً من الفيزياء النظرية ؛ ثم يستطرد فيقول بأسلوبه التهكمى الساخر : « لأن نصيب الفرض القائل بالاحتمية من الصحة قد لا يزيد عن نصيب الفرض « الروكفورى » Jean الروكفور ١ »^(٣) وفى حديث له عن « العلم والدين » أذاعه يوم ٢٣ مارس

M. Lachin : « La Physique Moderne concilie le spiritualisme et le matérialisme », in « France - Orient » vol . 5, No. 47. Mars 1945 . p. 21

Jean-Louis Destouches, Physique Moderne et Philosophie, Hermann & Co, Paris, 1939, p. 38

A. Eddington, « Sur le Problème du Déterminisme », trad. franç, p. 3 & p. 18

سنة ١٩٣٠ نراه يقول : « إن المدى الذى استطعنا أن نذهب إليه فى سير أغوار الكوف المادى يدلنا على أنه ليس ثمة ذرة من اليقين تؤيد القول بالاحتمية . فلم يعد هناك ما يدعو إلى الشك فى شعورنا الوجدانى بحريتنا . وحينما تنبعت من القلب الإنسانى الذى يؤرقه سر الوجود ، صرخة مدوية تقول : « فيم كل هذا ، وماذا عسى أن تكون جدواه ؟ » ، فليس من العوالب أن نحجب على هذا التساؤل بالجوع لى ذلك الجانب الضئيل من تجربتنا الذى يرد إلينا عن طريق بعض الأعضاء الحسية فنقول إن كل ما هنالك ذرات وحماء ، وعالم مهوش يسوده قضاء صارم ... »^(١)

٢٠ — يمكننا الآن أن نتساءل عن الصلة بين تقرير مبدأ لا حتمى وبين القول بحرية الإرادة ، فإن كثيراً من العلماء قد سارعوا إلى القول بأن الإيمان بالحرية نتيجة طبيعية لما أظهرتنا عليه الفيزياء الجديدة من انعدام الحتمية الصارمة . ولكن هل يعنى التسليم بأن الضرورة العلمية لم تعد سائدة فى مستوى العنصر الذرى ، أو أن قوانين الطبيعة هى مجرد قوانين احتمالية ، أو أن الترابط الزمانى فى الميكانيكا الموجية هو مجرد ترابط احتمالى تترتب عليه قوانين احصائية فقط ، هل يعنى هذا كله أننا قد اكتشفنا فى مجال المادة نفسها ظاهرة الحرية ، أو أننا قد عثرنا (على الأقل) على واقعة تؤيد الإيمان بقدررة اللسان على الاختيار ، وتربط الروح بالطبيعة ربطاً وثيقاً ؟ هنا نجد أن بعض العلماء المعاصرين — وفى مقدمتهم جوى Guye وديراك Dirac — وإن كانوا لا ينسبون صراحة إلى الجسم الذرى حرية اختيار —

cf. H. Levy : «The Universe of Science», London,
Watts & Co., 1938, pp. 159-169.

لا يجدون غضاضة في أن ينسبوا إلى الطبيعة قدرة معينة على الاختيار . ولكن الغالبية العظمى من أنصار الاحتمية الجديدة يكتفون بتقرير تلك النظرية دون أن يتجاوزوا نطاق المعطيات المباشرة . بيد أنه على الرغم من هذا التردد (أو الاحتباس) من جانب بعض العلماء ، فإن من المؤكد أنه إذا صحت نظريتهم ، فإن الحتمية العلمية (المتعلقة بالمادة) ، ومن باب أولى ، الجبرية المطلقة (التي تنطبق على الروح أيضاً) لن يتزعزع كيانها تماماً . والواقع أن هذه النظرية تقرر أن الحتمية لا تسود إلا في مستوى الأشياء للرؤية بالعين المجردة au niveau macroscopique ولكن الظاهرة المرئية بالعين المجردة ليست سوى « ظاهرة » : phénomène ، بالمعنى الاشتقاقي للكلمة ، أعنى مجرد شيء ظاهري (أو ظاهرة) ، حتى إذا نظرنا إليها في المستوى العادي نفسه l'échelle ordinaire . وهذا ما يعبر عنه لويس دي بروي بقوله : « إن معظم علماء الفيزياء الكمية في الوقت الحاضر يذهبون إلى أن « حتمية » الظواهر للرؤية بالعين المجردة ليست سوى مجرد وهم منشؤه حساب المتوسطات ، فهي مجرد مظهر إحصائي صرف^(١) . وإذن فإن النشاط الانساني لا ينفذ عن كل ما في الطبيعة ، لأنه يخضع كسائر العمليات الطبيعية الأخرى لقوانين إحصائية ليس لها من الحتمية إلا المظهر ، وهكذا تنتهي إلى القول بأن العلم لا يرى أية استحالة أو أي تناقض في القول بجبرية الإنسان .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد يكون في استطاعتنا عن هذا السبيل أن نحل مشكلة رئيسية من مشاكل الحرية ، وتلك هي المشكلة التي كثيراً

Louis de Broglie : «Physique et Microphysique» ,p.220 (١)

ما يثيرها الفلاسفة حينما يقولون إن الحرية مضادة لمبدأ السبب الكافي
le principe de raison suffisante . والواقع أننا نستخلص مبادئنا من
التجربة ، ولكن تجربتنا العادية لا تنصب إلا على ظواهر مرئية بالعين
المجردة (ظواهر ماكروسكوبية phénomènes macroscopiques) ،
أى على مجرد « مظاهر » ؛ ولهذا فإن المبادئ التى نتزعمها من تلك التجربة
لا تنطوى على قيمة مطلقة كهذه التى تنسبها إليها . والحق أن تلك المبادئ
قد نجمت عن عادة تكونت فى مستوى معين من مستويات الواقع ،
فن الطبيعى إذن أن نراها لا تنطبق على مستوى آخر ؛ وإن كان من الممكن
حينئذ يأتى الإنسان مستوى القدرة لمدة طويلة أن يتكيف ذهنه مع هذا
المستوى الجديد التكيف الضرورى اللازم . وهذا ما لاحظته بالفعل
لويس دى بروي إذ نراه يقول : « إن كثيراً من العقول الممتازة لا تزال
تتردد فى أن تتخذ وجهة النظر الجديدة ، كأنما هى تخشى أن تعطى حق
المواطن فى مملكة العلم لمفاهيم كمفهوم الصدفة المحضة أو مفهوم الإمكان
المخالص . بل لقد ذهب البعض إلى أنه ليس فى الإمكان التسليم بمثل هذا
الموقف لأنه فى رأيهم يتعارض مع مبدأ السبب الكافي . ولكن ربما كان
مرجع هذا كله فى نهاية الأمر إلى بعض عادات ذهنية معينة قد
تسلطت على العقول وتواصلت فيها ، بدليل أن علماء الفيزياء من الشباب ،
نظراً لأنهم قد اعتادوا منذ بداية دراساتهم أن ينظروا إلى الأشياء على
طريقة الفيزياء الجديدة ، هم بعيدون فيما يظهر عن أن يجدوا فى وجهة
النظر الجديدة كل تلك المشاكل التى يصطدم بها غيرهم من المتقدمين فى
السن . . » (١) .

L. de Broglie ; « Physique et Microphysique » , pp. 224 - 225. (١)

(cf. Foulquié ; « La Volonté » , p. 65.)

وهكذا نرى أن الحرية قد نفذت إلى مملكة العلم حينما تصدع بناء الحتمية القديمة ، حتى لقد قال العالم الإنجليزي السير جيمز جينز Sir James Jeans : « إن العلم لم يعد يستطيع أن يقدم لنا حججاً قاطعة لا سبيل إلى تنفيذها ضد شعورنا الفطري بحرية إرادتنا^(١) » . والواقع أنه إذا كانت الحتمية لم تعد مطلقة حتى في نطاق المادة نفسها ، فقد نكون على حق في أن نثق في الشعور الموجود لدينا عن حريتنا السيكلوجية ، وبالتالي فإنه لا بد أن يسقط كل اعتراض على لفاظنا الروحي ، بدعوى أنه خاضع لجبرية الجسم ، ما دام يتطلب دائماً مساهمة جهازنا العضوي . ومعنى هذا أن تصدع الجبرية الطبيعية يبيح للروح المتجسدة أن تتمتع بضرب من الحرية ، ما دامت الطبيعة نفسها لم تعد خاضعة لعملية صارمة . ويذهب العالم الفرنسي بران إلى حد أبعد من هذا فيقول : « إن قانون الأعداد الكبيرة قد يقودنا في مجال المادة اللاعضوية إلى ضرب من الجبرية ، ولكن هذا القانون لا ينطبق على المادة العضوية التي تتكون منها الكائنات الحية ، لأن قانون الأعداد الكبيرة يفترض استقلال العناصر الذرية ، في حين أننا نلاحظ لدى الكائن الحي ، نظراً لأن لديه بنية structure قد تصل إلى المستوى الذري ، وجود حالة من اللاتمين تمتد إلى مستوانا نحن . فالإنسان يمثل مركباً غاية في الدقة من كل هذه العناصر ، وهذا ما يسمح لنا بأن نقرر أننا لسنا مضطرين إلى أن نسلم بخضوع الكائنات الحية العليا للجبرية صارمة أو لحتمية مطلقة^(٢) .

cf. H. Levy ; « The Universe of Science », pp 166 - 167. (١)

M. Lachin ; « La physique moderne, etc., » ; article in (١)

« France - Orient », vol., No 47, Mars 1945, p. 22.

ولكن كيف تصور تلك الحرية التي يميل بعض العلماء إلى نسبتها بطريقة علمية إلى الإنسان؟ هنا نجد أن إدنجتون يحاول أن يكون عدة فروض علمية لتفسير الحرية، لعل أخصبها تلك المحاولة التي نراه فيها يعود إلى نظرية ديكارت في تأثير الغدة الصنوبرية على الأرواح الحيوانية، فيقول: «إن في مركز ما من مراكز المخ طريقاً سوف تتخذه بعض الذرات أو بعض عناصر العالم الطبيعي، وهذا الطريق محدد تحديداً مباشراً بواسطة التصميم الذهني^(١)». ويعود العالم الإنجليزي فيفترض أن عدداً صغيراً من الذرات (أو على الأقل ذرة واحدة فقط) تملك القدرة على الاتصال اتصالاً مباشراً بالتصميم الشعوري وأن هذا العدد الصغير هو الذي يقوم بدور الإبرة *aiguille* التي تلفق هذا الطريق أو ذاك، أي التي تحفر هذا المسلك أو ذاك، فتمين السلوك الذي لابد أن تتخذه باقي الذرات. ولكن إدنجتون يميل إلى التسليم بفرض ثالث أكثر احتمالاً، ألا وهو أن الإرادة تؤثر على عدد كبير من الذرات، فتجميع هذه الذرات تحت تأثيرها على شكل مجموعة خاصة لا يتفق نظامها مع قوانين الفيزياء الجديدة، ومن هنا فإننا ننظر إليها على أنها بعيدة كل البعد عن الاحتمال. وإذن فإن الفعل الحر — في نظر إدنجتون — هو ذلك الذي ينحصر في العمل بمقتضى الاحتمال الأضعف^(٢). (*moindre probabilité*).

ولإيضاح هذه الفكرة، يمكننا أن نورد مثالا معروفاً هو مثال السكرات الصغيرة ذات الألوان المختلفة، فنفترض وجود وطاء زجاجي يحتوي على عشرة آلاف حبة بيضاء، وعشرة آلاف حبة سوداء. والآن، فإننا إذا عمدنا

(١) A. Eddington ; « The Nature of the Physical World ».

p. 312. (cf. trad. franc., pp. 310 - 311).

(٢) لقد هذه النظرية من وجهة نظر علمية، أرجع إلى كتاب الأستاذ ليفي

عن « مملكة العلم » أو « الكون كما يتصوره العلم » : —

(H. Levy ; « The Universe of Science », pp. 165 - 190).

إلى قلب هذا الخليط من الحبات لمدة طويلة ، فإننا سنرى أن لون الواء من بعيد لن يكون أبيض ولا أسود ، بل سيكون أقرب ما يكون إلى اللون الرمادى . فإذا حاولنا أن نحسب عدد الحبات الصغيرة فى كل من القسم الأيمن والقسم الأيسر من هذا الواء ، لاحظنا أن فى كل منهما حوالى خمسة آلاف حبة بيضاء وخمسة آلاف حبة سوداء ، ولكن لما كان من الممكن بالنسبة لكل حبة على حدة أن توجد فى القسم الأيمن أو فى القسم الأيسر من الواء ، فإنه من المحتمل — على الأقل نظريًا — أن تتجمع كل الحبات البيض فى جانب ، وكل الحبات السود فى جانب آخر . بيد أن تحقق هذه الإمكانية مستبعد جداً لدرجة أننا نعدده عملياً أقرب ما يكون إلى المستحيل . والواقع أن قوانين الصدفة لا تتحمل مثل هذا التفاوت الشاسع فى توزيع تلك الكرات الصغيرة .! وأما إذا نظرنا إلى الحرية الإنسانية — على ضوء هذا المثال — فإننا نلاحظ أنها تنحصر فى قدرة الإرادة على تحقيق إمكانيات هى فى الواقع أقل احتمالاً من غيرها . حقا إن هذه القدرة كائنة لدى سائر القوى الحية التى لا ينحصر وجودها فى نطاق المادة وحدها ، بمعنى أنها تميز الحياة العضوية كما تميز الروح . ولكن أكثر هذه القوى روحية إنما تقوم على إرادة الحياة التى هى إرادة جوهرية فى كل كائن حى . والحياة هى فى جوهرها انعدام الصدفة وممارسة الاتفاق antihazard . أما الإرادة فإنها ليست سوى توجيه العناصر ذات السلوك غير المحدد ، أو ذات التوازن الثابت ، نحو غايات شعورية . وإذن فإن الشرط الأساسى للحرية ليس فقط وجود اتجاه نحو غاية ، بل وجود اختيار بين غايات مختلفة ^(١) .

٢١ — رأينا مما تقدم كيف أفضت النزعات الاحتمالية الحديثة فى الفيزياء الجديدة إلى زعزعة فكرة الحتمية الصارمة ، والعودة إلى شعورنا بالتلقائى

— cf. Foulquié ; « La Volonté » , p. 94.

(١)

بحرية إرادتنا . وقد عبر إدنجنون عن هذه الحقيقة فقال إنه قد أصبح من المتعذر علينا الآن أن نسلم بنظرية تجعل الحياة والروح أكثر آلية من الذرة نفسها . ولكن الملاحظ أن الفلاسفة لازالوا مترددين في قبول هذا الدفاع العلمى عن الحرية ، وكأنما هم يأبون أن تكون الحرية مجرد منحة يمجود بها علينا العلم ، أو مجرد صدقة نستجديها من الفيزياء الحديثة . ولكن السر في هذا التردد قد يكون مرجعه إلى أن العلماء أنفسهم ليسوا متفقين على فهم الاحتمية الجديدة ، إذ زال بعض العلماء يرفضون الرأى الذى ينسب استواء مطلقا أو عدم اكتراث تام إلى العنصر الذرى حينما يكون بإزاء ضروب مختلفة من السلوك . فهذا ماكس بلانك Max Planck (مثلا) يقرر بصراحة « أن الحتمية التى تسود الفيزياء السكية لا تقل صرامة عن حتمية الفيزياء القديمة ، والفارق الوحيد بينهما إنما يرجع إلى اختلاف الحساب والرموز فى كل منهما^(١) » . وهذا اينشتين نفسه يعلن أن « اللاتمين indetermination » الذى تظهرنا عليه القوانين الحالية لا يعنى مطلقا استحالة الوصول إلى قوانين دقيقة محكمة ، فإن مشكلة العملية التجريبية لا تنطوى بالضرورة على هدم لمبدأ العملية النظرية . ومعنى هذا أننا لا يمكن أن ننكر أوليا (أو قبليا) إمكان الوصول إلى قوانين علمية دقيقة فيها تترتب الحالات المستقبلية على الحالات الراهنة ، دون أن تخرج بذلك على الروح العلمية نفسها . ومن جهة أخرى فإنه ربما تكون المشكلة التى يعبر عنها مبدأ اللاتمين راجعة إلى نقص معين فى طريقتنا الخاصة فى النظر إلى الأشياء ، مما يترتب عليه ضرورة إدخال تعديل شامل على طريقتنا فى البناء النظرى ، كما حدث مثلا بالنسبة إلى الكيمياء النظرية قبل إدخال الترموديناميكيا وقبل اكتشاف قواعد جيز Gibbs . ويندب عالم آخر هو لانجفان Langevin إلى حد أبعد من ذلك ، فيعارض

— Max Planck : « Initiation à la Physique », p. 241. (١)

& (cf. Foulquié ; Ibid, p. 95).

بشدة تلك « الاباحية العقلية » (على حد تعبيره) التي انساق إليها بعض العلماء ، مستنديين إلى مبدأ اللاتمين الذي اكتشفه هيزنبرج ، من أجل نسبة إرادة حرة إلى الجسيمات corpuscules والقول بوجود حرية اختيار في الطبيعة ذاتها^(١) .

بيد أن علماء آخرين - مثل دتوش Destouche - مثلاً يؤكدون أن خصوم الاحتمية السكية (quantique) إنما يعارضون هذه النظرية الجديدة لأسباب أخرى لا تمت بصلة إلى العلم نفسه . وهؤلاء المخصوم - بدورهم - يوجهون إلى أنصار المبدأ الاحتملي الجديد نفس المأخذ فيقولون : « إن علماء الفيزياء الذين ظنوا أن في وسعهم أن يستخلصوا نتيجة لاحتمية (تقضى على كل جبرية علمية) من التقدم الذي أحرزته النظريات السكية ، كأن هذه النتيجة وليدة التجربة نفسها أو كأنها تستند حقاً إلى العلم القائم على التجربة إنما هم في الحقيقة قد وقعوا تحت تأثير بواعث فلسفية سبق تأكيدها والسعي إلى إثباتها . مراراً قبل أن تظهر الفيزياء السكية إلى حيز الوجود »^(٢) . ولكن مهما يكن من أمر هذا النزاع العلمي حول قيمة مبدأ الاحتمية ومدى ما يترتب عليه من نتائج ، فإن الفلاسفة أنفسهم لم يرحبوا كثيراً بتلك الحججة الجديدة التي تقدم بها بعض العلماء لتبرير إيماننا بالحرية . ذلك لأن الفلاسفة لاحظوا أولاً أن الحرية الصحيحة لا يمكن أن تكون مجرد « باق » resto في عملية الكون الحسائية . كما أنها لا يمكن أن تعد مجرد تعبير عن انعدام الانتظام أو الاطراد في الكون . حقاً إن من شأن هذه الاحتمية الجديدة أن تقضى

(١) Langevin: «La Notion de corpuscules et d'atomes», p. 33.

F. Enriques : Causalité et Déterminisme dans la (٢)
Philosophie et l'histoire des Sciences, Paris; Hermann & Co,
1941, pp. 112, 113

على ادعاءات الوضعيين ، ولكنها لا تقيسنا كثيرا في إثبات حرية الإنسان .
والواقع أن القول بوجود ضرب من "اللاتعيز في نطاق الظواهر السكية لا يمكن
بأى حال أن يكون مساويا لإثبات الحرية . هذا إلى أن كلمة « للاحتمية »
indéterminisme قد تكون هي نفسها من أكثر الكلمات غموضا والتباسا ،
لأنها تحتمل معنيين مختلفين كثيرا ما ينتقل المرء من تقرير الواحد منها إلى تقرير الآخر
دون أن يشعر بالطرفة التي يقوم بها ، فها هو « للاحتمية » أولا هو العنصر الذي لا يقبل
تحديداً والظاهرة التي لا سبيل إلى تمييزها ، أى هو ما لا يقبل قياساً ولا تمييزاً ،
كالجسم (مثلا) حينما تكون سرعته غير محددة في اللحظة التي تتوصل فيها
إلى تحديد وضعه . وتبعاً لذلك فإن « اللاحتمية » ترادف « استحالة التنبؤ »
imprévisibilité ، مادام تعريف الحتمية (كما يقول لويس دي بروي) هو
إمكانية التنبؤ بالظواهر تنبؤاً دقيقاً محكماً ^(١) .

ولكن لما كانت كلمة « للاحتمية » هي نقيض كلمة « حتمية » فإنها تنطوي
أيضاً على شيء أكثر من مجرد القول باستحالة التنبؤ أو امتناع القياس .
ذلك لأن الحتمية هي النظرية التي تقرر أن كل الأحداث تتوقف على ما سبقها
من ظواهر ، بحيث أن كل موقف واقعي خاص لا يحتمل سوى نتيجة واحدة
(هي وحدها الممكنة) . وليست اللاحتمية إلا تلك النظرية التي تطرح هذه
القضية ، فهي - كما يقول إدنجتون - لا تنطوي على أية قضية إيجابية ^(٢) .
ولكن على أى أساس يقرر إدنجتون في هذا العدد أن الحتمية فرض
لاموجب مطلقاً للأخذ به ؟ ولماذا يقول إن اللاحتمية هي فكرة سلبية

L. de Broglie : « Continu et Discontinu », p. 59. (١)

A. Eddington : Sur le Problème du Déterminisme, (٢)

trad. fan5, p. 18

(cité. par Foulquié : La Volonté, p. 66)

خالصة ؟ الحق أن اصطلاح « اللاحتمية » إذا كان ينطوى على التسليم بأن الأحداث الطبيعية الأولية ليست خاضعة لضرورة صارمة ، فإنه ينطوى أيضا على القول بأن للاختيار موضعا في هذا المستوى الذرى ، بمعنى أن الجسم نفسه يتمتع بشئ من الحرية .

بيد أن ثمة مغالطة خفية كثيرا ما يقع فيها عالم الفيزياء حينما ينسب إلى الجسيمات مثل هذه الحرية : لأنه إذا كان كل ما يحدث أمامنا قد يوحى بأن الجسيم حر ، فإن هذا لايعنى أنه حر بالفعل ، إذ قد يكون مقيدا بعامل لا سبيل إلى تمييزها أو الوقوف عليها في للرحلة الحاضرة من مراحل التقدم العلمى . ولكن أنصار اللاحتمية الجديدة لا يعدمون حجة للرد على هذا الاعتراض ، فإن اللاتين الذى يتحدثون عنه ليس عارضا بل هو « جوهرى » ، وهذا هو الرأى الذى يذهب إليه لويس دى بروى حينما يقول : « لقد ثبت فعلا أن القوانين الاحتمالية التى توصلت إليها للميكانيكا التوجية والكمية الجديدة ، فيما يتعلق بالظواهر الأولية ، وهى قوانين قد تم التحقق من صحتها عن طريق التجربة نفسها ، لا يمكن تأويلها في صورتها الحالية بإرجاعها إلى جهلنا بالقيم الحقيقية لبعض للتغيرات المجهولة^(١) .

ولكن لويس دى بروى نفسه قد تراجع عن هذه الفسكرة في أبحاثه العلمية المتأخرة ، فتنازل عن تمسكه بالمبدأ اللاحتمى .

فهل يكون معنى هذا أن علينا الآن أن نسلم بوجود « بدايات مطلقة » commencements absolus مما يترتب عليه بالضرورة أن تراجع مبادئ العقل نفسه ؟ هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين المعاصرين فيقولون إن عقلنا قد تكون بفعل احتكاكه المستمر واتصاله للباشر بالظواهر الكونية

cf. L. de Broglie. Physique & Microphysique,

pp. 221-222.

في مستوى العين المجردة (à l'échelle macroscopique) ولكن عليه الآن أن يعلم بالوقائع التي يكتشفها في مستوى المجهر : (à l'échelle microscopique) ^(١) . بيد أن ثمة علماء آخرين يؤثرون أن يمدلوا من مفهوم تلك الظاهرة الأولية التي يصف لنا علماء الفيزياء الجديدة سلوكها العجيب ، وهم لذلك يقررون أن الجسم المزعوم (على حد تعبير لانجفان Langevin) لا يعبر عن فردية نقطة فيزيائية يمكن تمثيلها بنقطة مادية ، وإنما الواقع (كما يقول هنري مينور Henri Minour) أن « الموجة » هي الشيء الحقيقي (الواقعي) ، لا تأويلها الجسمي ^(٢) . وعلى كل حال ، فإننا لن نستطيع أن نقطع بشيء في هذا الصدد ، ولكننا نقتصر على القول بأنه لم يثبت علمياً حتى الآن أن مبدأ الجبرية لم يعد سارياً في العالم المادى ، أو أن الحتمية قد فقدت كل قيمتها العلمية كبداً نظرى يسمح لنا بفهم الظواهر الطبيعية .

٢٢- ولكن حتى لو افترضنا أن حتمية المادة ليست مطلقة ، فإننا لن نصل عن هذا الطريق إلى فهم الحرية بمعناها الصحيح لأن الحرية الحقيقية هي إلى حد ما مناقضة لذلك اللاتمين (أو اللاتحدد) الذي ينسبونه إلى الجسيمات المادية . فبينما نرى أن تلك الجسيمات تتحرك من غير علة وتنتقل بدون أدنى سبب ، نجد على العكس أن الحرية تفترض وجود العقل الذي يفصل في العامل والأسباب . ومعنى هذا أن الفعل الحر لا ينبثق من لا شيء ، وإنما هو ناتج عن أسباب معقولة لولاها لما كان ثمة موضع للتحدث عن وجود « حرية » بل عن « آلية ذاتية » automatieme فحسب .

(١) cf. J.L. Destouches : Principes Fondamentaux. pp.

143 — 144.

(٢) cf. F. Enriques : Causalité et Déterminisme dans la

philosophie et l'histoire des sciences, 1941, p.110.

ولكن هب أننا اطرحنا كل نظرية نحاول أن نقيم نوما من التكاثر بين الحرية واللاحمية، مع قبولنا في الوقت نفسه لمبدأ للاحتمية الملل الفاعلية، أقلن يكون في وسعنا عندئذ أن نفسر فعل الملل الفاعلية، وعلى الأخص فعل تلك الملل الفاعلية في نطاق النشاط الإنساني الحر حيث تتخذ صورة أسباب معقولة أو بواعث عقلية مرادة؟ ألن يكون في وسعنا أن نقول (خصوصا إذا كانت للاحتمية الجسديات موضع شك حتى الآن من قبل بعض العلماء) إنه لما كان العنصر المادى غير مجبر على أن يأخذ هذا الاتجاه أو ذاك، فإنه تحت تأثير الصورة « forme »، أو « الفكرة الموجهة » (idée directrice) يأخذ بالفعل هذا الاتجاه أو ذاك؟— ولكننا سنصطدم هنا من جديد بمسألة الصلة بين الروح والجسد، إذ كيف يمكن أن تؤثر حقيقة روحية في المادة، أو كيف يمكن للعقل أن ينتزع المادة من لائحدها الأصلى أو يخرجها عن حالتها الأولى من اللاتين؟ الواقع أنه لا سبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا إذا اطرحنا الثنائية الديكارتية بين المادة والروح، لكى نأخذ بنظرية ميتافيزيقية جديدة في الصلة بين الإنسان والعالم. وهنا قد يكون في وسعنا أن نهيب بفكرة إدنجهتون في تأثير التصميم الإرادى على عناصر الذرة، فنقول مع العالم الإنجليزى الكبير بأن « نسيج الكون هو من نسيج الروح »^(١) وهكذا ننتهى إلى القول بأن في الإمكان أن تتصور طبيعة الكون على أنها ليست غريبة على الإطلاق عما يحس به شعورنا أو يستشعره ضميرنا.

ومهما يكن من شئ، فإننا نعتقد أنه من الخطأ أن نربط مصير الحرية بمسألة الاحتمية الطبيعية (أو اللاتين الفزيائى) لأنه حتى لو صححت تلك الاحتمية الفزيائية، فإنها لن تعطينا فكرة واضحة عن الحرية بمعناها الحقيقى.

(١) A. Eddington : Sur le Problème du Déterminisme,

وفضلا عن ذلك فإن الحتمية الطبيعية لا تفضى بالضرورة إلى حتمية سيكولوجية؛ لأنه حتى لو كانت المادة خاضعة لحتمية صارمة ، فإن في وسعنا أن نتحرر من هذه الحتمية عن طريق الفكر نفسه ، لأننا حينما نعرف الآثار الضرورية التي تترتب على علل معينة ، فإننا قد نستطيع أن نعمل على إحداث شيء يمكن به مواجهة تلك العلل بطريقة منهجية ، أو قد نستطيع أن نتوصل إلى محاشرها وعدم الوقوع تحت طائلتها ، وبذلك تمكن من السيطرة على الحقيقة المادية ، والتحكم في ذواتنا . ومن جهة أخرى ، فإنه لولا تلك الحتمية ، لما استطاع الإنسان أن يجد سندا حقيقيا أو دعامة قوية لنشاطه الحر نفسه ، لأنه كلما اعترف الإنسان بالضرورة *nécessité* السائدة في الطبيعة زادت قدرته على اكتشاف وسائل جديدة للاستفادة من الطبيعة واستغلال تلك الضرورة نفسها لمصلحته هو ^(١) .

والواقع أن الطبيعة تكشف لنا عن استعداد بطيء مستمر من شأنه أن يمد الطريق أمام الحرية نفسها . حقا إن لاحتمة (أو لاتمين) الجزئية المادى ليست هى الحرية ، ولكنها تكشف عن طبيعة احتمالية لانعرف الجود والصرامة ، وهذه الطبيعة تؤذن بعالم الحرية . وإذا كان الجسم الحى هو نفسه ليس من الحرية فى شيء ، فإن تجمع الطاقة الانفجارية لا يعنى فى نهاية الأمر سوى ازدياد الإمكانيات وتمهيد السبيل لظهور مراكز اختيار . فضلا عن ذلك فإن اكتساب العالم الحيوانى لصفة الاستقلال الذاتى *autonomie* الناشئة عن امتلاكه لأجهزة فيسيولوجية كثيرة ، مما يسمح للفرد بتنظيم تغذيته ، وحرارته ، وحركته ، وعماياته التبادلية ، هذا كله قد لا يمكن تسميته بالحرية ، ولكنه يمد السبيل لاستقلال جسمى هو الأداة الأولى لتحقيق الاستقلال الروحى الذى تتميز به الحرية الحقيقية .

بيد أن الحرية لا يمكن أن تخرج من هذه المراحل التهيدية كنتيجة طبيعية ضرورية، لأن من الخطأ أن تتصور الحرية على أنها ثمرة تخرج من زهرة الطبيعة، أو مركب صناعي يتم إنتاجه في معمل الطبيعة. حقا إن الحرية لا بد أن تحتك بالقوى الطبيعية التي تصطدم بها كل حياة جسمية تتحقق في الزمان والمكان، ولكنها تعبر أولا وقبل كل شيء عن ذلك النشاط الإنساني الذي تقوم به شخصية حية تريد أن تحقق وجودها في عالم روحي يأتلف من ذوات حرة وموجودات فاعلة. فالحرية مظهر لصراع إنساني مستمر فيه يحاول للره أن ينتصر على كثير من العوائق التي قد تخنق فيه ابتثاق الشخصية، ولهذا فإننا نلاحظ أن الحرية وثيقة الصلة دائما بعملية تكوين الشخصية أو اختيارات الذات. وإذن فإن الشخصية هي التي تجعل من نفسها موجوداً حراً، بعد أن تكون اختارت لنفسها أن تكون حرة. وهذا معناه أنها لا تجد الحرية في مكان ما، كشيء مكوّن أو معد من ذي قبل، بل لا بد لها من أن تعمل بنفسها على اكتساب تلك الحرية. وليس في العالم شيء يمكن أن يضمن لها أن تظل حرة، اللهم إلا إذا عملت هي نفسها على أن تتجاوز بوجودها محققة « تجربة الحرية »، وهي تجربة أليمة قد لا تخلو من صراع وتضحية وسعى مستمر^(١).

وعلى كل حال، فإن دراستنا لفكرة الحتمية العلمية قد قادتنا إلى اعتبار فكرة الحرية (بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة). وربما كان من فضل العلم الحديث على العالم أنه قد بصره بزوال التناقض المطلق بين العلم والشعور الإنساني، مما ترتب عليه التقريب بين وجهات النظر المتباعدة... يقول العالم الإنجليزي المعروف جيمس جينز « إن السببية الصارمة ليس لها الآن مكان في صورة الكون التي يرضها علينا علم الطبيعة الحديث. وقد نتج من ذلك أن صار في هذه الصورة أكثر مما كان في صورة الكون الآلية القديمة، متمسك بالحياة والشعور يقومان فيه مع الصفات الأخرى التي نقرنها عادة بهما مثل

الإرادة الحرة والمقدرة على تغيير الكون إلى حد ما بوجودنا فيه .. »^(١) .
ولكن أنصار الحتمية العلمية لا يريدون أن يتراجعوا أمام هذه الحقائق
الجديدة التي كشف عنها العلم الحديث ، ولهذا نراهم يعمدون إلى دراسة الحرية
الإنسانية نفسها لكي يبينوا لنا أنها تتناقض مع مبدأين هاميين من مبادئ
العلم هما مبدأ العلوية ، ومبدأ بقاء الطاقة . أما عن مجموع الطاقة فإن من المؤكد
أنه لن يزيد أو ينقص لوجود ظاهرة الحرية ، لأن الفعل الحر إنما يغير فقط
من مجرى الطاقة ، أعنى أنها ستكون خاضعة في اتجاهها لحركة (أو تأثير)
التصورات العقلية التي تتطلب بالضرورة طاقة فزيائية . وأما عن مبدأ العلوية
فانه قد لا يتفق مع القول بحرية عدم الكثرات indifférence ولكنه يتفق
مع الحرية العقلية التي ينادى بها بعض الفلاسفة ، وإن كانت هذه الحرية قد
تستحيل أحيانا إلى مجرد حتمية ميكولوجية .

(١) « الكون الغامض » سير جيمس جينز (ترجمة عبد الحميد حمدي مرسى)

القاهرة سنة ١٩٤٢ ص ٣٢ .

الفصل الخامس

الحتمية السيكلوجية

٢٣ - رأينا فيما تقدم أن الحتمية العلمية قد حاولت أن تطبق على العالم السيكلوجي مبدأ الحتمية السائد في العالم الطبيعي ، بدعوى أن الإنسان مجرد جزء من أجزاء الطبيعة ، فمن الممكن أن نتنبأ بسلوكه على نحو ما نتنبأ بما سيقع من الأحداث في الطبيعة ^(١) . ولكننا قد رأينا أيضا كيف تعرض مبدأ الحتمية نفسه لتقديد شديد من قبل العلماء المحدثين ، مما حدا بالكثيرين إلى التردد في تعميم مبدأ التفسير الآلي وتطبيق العملية للميكانيكية على الإنسان نفسه . ولكن رفض فكرة « الضرورة الخارجية » لا يعنى إنكار « الحتمية » في شتى صورها ، فإن الضرورة قد تتخذ صورة باطنة فتصبح « الحتمية سيكلوجية » *déterminisme psychologique* مؤداها أن كل نشاطنا الإرادي متوقف بالضرورة على حالاتنا النفسية السابقة ، سواء أكانت وجدانية كالرغبات والأهواء ، أم إدراكية كالتصورات والأفكار . والواقع أن سائر ضروب الحتمية (كما لاحظ برجسون) ، يمتوى في ذلك أن تكون فزيائية أو فسيولوجية أو اقتصادية (كحتمية كارل ماركس مثلا) ، إنما ترجع في نهاية الأمر إلى الحتمية السيكلوجية ^(٢) . وقد شاهدنا في فصل سابق بعض صور هذه الحتمية على نحو ما تتمثل عند هوبز ، ومل ، وبن ، وسبنسر ، ولكننا نريد هنا أن نعرض لدراسة الحتمية السيكلوجية على ضوء

(١) يلاحظ هنا أن الحتمية العلمية تتخذ صورة فسيولوجية ، مادامت كل حياتنا النفسية ستكون خاضعة للضرورة العضوية التي هي مظهر آخر للحتمية الطبيعية .

cf. J. Wahl: *Traité de Métaphysique* p. 529:

(٢)

نقدنا لفكرة حرية الاستواء أو اللامبالاة أو عدم الاكتراث
. liberté d'indifférence

وهنا نجد أن ديكارت هو أول فيلسوف بين المحدثين اهتم بدراسة حرية
عدم الاكتراث ، إن لم يكن أول فيلسوف عني بتحديد معنى الحرية على
الإطلاق . ولسنا نعى أن أحداً لم يهتم بهذه المشكلة من قبله ، ولكننا نعى
أننا نجد عند ديكارت لأول مرة في تاريخ الفلسفة دراسة ميتا فيزيقية حقيقية
لمشكلة الحرية . ولكن ماذا يعنى ديكارت بالحرية ؟ نحن نعلم أن الروح عند
ديكارت ليست منفصلة Passive فقط ، بل هى فاعلة أيضاً . ولكن إذا كان
العقل l'entendement عنده شيئاً محدداً مقيداً ، نظراً لما أفكارنا من
تسلسل ضرورى ، فإن الإرادة عنده حرة ، نظراً لأنها تلو على العقل وعلى
قوانينه الضرورية . فللافتكار طابع متناه ، فى حين أن للإرادة طابعاً
لامتناهياً . وأما الحرية فإنها عند ديكارت أقرب ما تكون إلى « معجزة »
Miracle ، لأن مثلها كمثل الخلق من العدم . ويعرف ديكارت الحرية بأنها
« القدرة على فعل هذا الشيء أو الامتناع عن فعله »^(١) ، ولكن هذه القدرة
عنده بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد حالة استواء أو عدم اكتراث
أو حياد مطلق . يقول ديكارت نفسه : « إن عدم الاكتراث » الذى أشعر
به حينئذ لا أكون مدفوعاً إلى اختيار هذا الجانب أو ذاك تحت تأثير أية قوة
مسببة (أو أى مبرر عقلى) هو أدنى درجة من درجات الحرية^(٢) . حقا إن
الإرادة قبل الفعل « حرة » دائماً ، لأن لديها القدرة على الاختيار فيما بين شيئين
متعارضين ، ولكنها ليست دائماً فى حالة استواء أو عدم مبالاة . والواقع أن
المشكلة لا تنحصر فى معرفة ما إذا كنا أحراراً حينئذ نريد بدون أدنى باعث ،

(١) « التأملات الفلسفية » ٤ Descartes: Méditations, Ivo

(٢) Descartes: Ibid

وهو في الحقيقة مالا قيمة له ، بل المهم أن نعرف ما إذا كنا أحراراً حين نعمل تحت تأثير بعض البواعث ، كما هو الحال حينما نكون بصدد أفعال حسنة أو سيئة . والرأي الذي يذهب إليه ديكارت في هذا الصدد هو أن البواعث قلما تقضى على الإرادة ، حتى لقد يكون في وسعنا أن نقول إنه كلما كانت البواعث حاسمة ومعقولة ، كانت الإرادة حرة بكل معنى الكلمة ، وإن استحال عندئذ أن تكون في حالة استواء أو عدم اكتراث ، بل لهذا السبب عينه وهو أنها ليست في حالة استواء أو عدم اكتراث . والحق أنه لما كان من الممكن أحيانا ألا ينته الإنسان انقيادها تاما إلى الأشياء التي يجب عليه أن يحققها ، فانه لأمر طيب أن يتوفر لديه مثل هذا الانقياد ، وأن تنقاد إرادته بالتالي لنور العقل ، فلا تظل في حالة استواء أو عدم مبالاة^(١) . وإذن فإن كل نقص في مدى عدم اكترائنا لا يعنى أى نقص في حريتنا ، بل الصحيح عند ديكارت أن الحرية لا يمكن أن تنحصر في هذا الحياد العقلي أو تلك اللامبالاة .

بيد أن كلمة استواء (*indifférence*) تحتل في نظر ديكارت معنيين مختلفين : ففي تأملاته الرابعة نراه يقول : « إن حرية الاستواء (أو عدم الاكتراث) هي أدنى درجة من درجات الحرية ، وهي بهذا المعنى تعبر عن نقص في المعرفة أكثر مما تعبر عن كمال في الإرادة » . فنحن هنا بصدد تلك الحالة التي تجسد الإرادة نفسها بازائها حينما لا يكون لديها من المعرفة الكافية مما هو حق أو ما هو حسن ، ما يدفعها إلى اختيار هذا أو ذاك . ولكن ديكارت يعود فيقرر أنه ربما يقصد البعض بكلمة « استواء » *indifférence* تلك الملكية الوضعية أو القدرة الإيجابية للوجود لدينا والتي بمقتضاها نستطيع أن نختار هذا أو ذاك ؛ ومثل هذه القدرة لا تتمثل في حالة

الاختيار التمسقي لحسب ، بل حتى في الحالات التي يكون فيها لدينا مبرر واضح للفعل ، مما لا يدع مجالاً لأي تردد^(١) . ولهذا نرى ديكارت يستعمل كلمة « استواء » (أو حياد عقلي) كمرادف لكلمة « حرية » بمعناها الواسع . ولكن ربما كان هذا الاستعمال راجعاً إلى اشتداد حدة الغلطات الدينية في سنة ١٦٤٤ حول هذا المصطلح ، مما حداً بديكارت إلى استعمال هذه الكلمة ترضيةً لخصومه ، خصوصاً من بين اليسوعيين^(٢) .

والواقع أن ديكارت قد فرق تفرقة واضحة بين نوعين من الحرية : حرية تقوم على لاتحدد الإرادة (وتلك هي حرية الاستواء) وحرية تقوم على تحدد الإرادة (وتلك هي الحرية المعقولة التي تقترب إلى حد ما من نظرية سقراط والرواقيين في الحرية) . وهذان النوعان من الحرية يختلفان درجة وقيمة ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أم بالنسبة إلى الله . فعند الموجود اللانهائي (أو الله) نجد أن الحرية تقوم على لاتحدد الإرادة (indétermination absolue) لأن الله لا يمكن أن يخضع لأية بواعث خارجية ، مادامت الحقائق الأبدية هي نفسها تتوقف عليه . فالحرية الإلهية هي حرية استواء أو عدم أكثرات ، وما يعد أدنى درجة من درجات الحرية عند الإنسان هو بعينه جوهر الحرية الإلهية . ولكن ديكارت يعود فيجعل من هاتين الحريرتين المختلفتين لحظتين متعاقبتين أو مرحلتين مختلفتين من مراحل الفعل الإداري ، أو الفعل الحر (مادام أنه هوية بين الإرادة والحرية) . وهنا تنقلب اللحظة السفلى فتصبح مجرد لحظة سابقة أو مرحلة أولية ، إذ في اللحظة التي يدرك فيها الإنسان أن عليه أن يتخذ تصميماً ، تكون حريته في حالة استواء ، مادام لم يفحص بعد

Résumé dd' une Lettre à Mersenne, du 26 Mai 1641 : (١)

Adam & Tannery, tome III, pp. 873-881

cf. E. Gilson: «La Doctrine Cartésienne de la liberté» (٢)

et la Théologie», 2e partie, ch. IV

سائر مبررات الفعل ، ولكن الأفكار سرمان ما تنضج شيئاً فشيئاً ، فإذا ما ازداد النور العقلي الذي تعمل الإرادة على هديه ، ابثق الميل الإرادى بشكل أظهر وأوضح ، وعندئذ لا تلبث الحرية السفلى الأولية أن تفسح الطريق شيئاً فشيئاً أمام تلك الحرية العليا المتأخرة ، وهى الحرية القائمة على تحديد الإرادة . حرية الاستواء عند ديكارت هى حرية دنيا سابقة ، بينما حرية العقل هى حرية عليا لاحقة ^(١) .

أما فيما يتعلق بقدرتنا على فعل الشر ، فإن الأصل فيها لا يرجع إلى ماهية الحرية ، لأن الحرية لا تستيعب بالضرورة (عند ديكارت) القدرة على السقوط ، بل إن القدرة على السقوط إنما ترجع إلى نقص حريتنا ، من حيث أنها مشوبة دائماً بعدم كثرات . وهذه الحالة ، بدورها ، ناجمة عن النقص الذى يتسم به عقلنا . وإذن فإن الخطيئة ليست جهلاً محضاً — كما كان يتوهم سقراط — ولكن الجهل مع ذلك شرط من شروطها . وتبعاً لذلك فإن الجهل وعدم الاكثرات هما شرطاً الخطيئة ، ولكنهما ليسا بالضرورة شرطى الحرية ، لأن الحرية لا تنحصر فى تلك الحالة السلبية التى لسميها بالاستواء أو عدم الاكثرات ، بل هى فى الحقيقة عبارة عن قدرة واقعية إيجابية على أن نحدد ذاتنا ونفصل فى وجودنا . أما هذه القدرة فإننا لا نعرفها إلا عن طريق شعورنا المباشر بها فى عين اللحظة التى نمارسها فعلاً . « فالحرية تعرف بدون برهان أو دليل ، وذلك بالتجربة التى لدينا عنها ، لا بشئ آخر . » ^(٢) . ولكن على الرغم من أن الحرية تنكشف لنا بطريق مباشر ، فإنها لا تخلو من طابع مستغلق يجعل منها شيئاً لا سبيل إلى فهمه ، وذلك لأنها كما قلنا لا متناهية ، والمتناهى وحده هو الذى يمكن أن يكون موضوعاً لإدراك أو فهم عقلى .

Jean Wahl: «Traité de Métaphysique», pp 533-534. (١)

Descartes: «Principes de la philosophie», l., 39 (٢)

٢٤ — رأينا مما تقدم أن ديكارت لم يأخذ بنظرية القائلين بحرية الاستواء أو عدم الاكتراث ، لأنه أبى أن ينظر إلى الحرية على أنها مجرد اختيار تعسفى محض بين فعلين مختلفين دون ما أدنى مسوغ أو مبرر . ولكن هذا الرأى الذى انتصر له بعض اللاهوتيين فى المصور الوسطى لم يعدم نصيراً فى العصر الحديث فى شخص بوسويه « Bossuet » (وتوماس ريد Thomas Reid فيما بعد) . وهنا نجد أن أنصار هذا الرأى يضحون بالعقل على مذهب الحرية : إذ يقولون بأن الإرادة مستقلة فى فعلها عن سائر البواعث . وهذا ما يدبره منه بوسويه بقوله « كلما بحثت فى ذاتى عن للبر الذى يحفزنى إلى العمل ، زاد شعورى بأن ليس ثمة علة لتفعل سوى إرادتى وحدها : وبالتالي فإبنى أشعر بحريتى شعوراً واضحاً ؛ تلك الحرية التى تنحصر فى هذا الاختيار ذاته . وهذا ما يجعلنى أدرك أننى قد خلقت على صورة الله ومثاله ، إذ لم يكن فى اللادة شئ يدفع بالله إلى أن يحركها بدلاً من أن يدمعها غارقة فى السكون ، بل لم يكن فيها ثمة شئ يدفعه إلى أن يحركها فى هذا الاتجاه أو ذاك ، وإنما كانت إرادة الله وحدها هى علة هذا الفعل [أى خلق الله للعالم] ، ولهذا السبب فإن الله يبدو لى حراً بأرفع معانٍ الحرية . » ^(١) ولكن القول باستقلال الإرادة عن البواعث يحتمل معنيين : فإما أن يكون مرجع الاستواء (أو عدم الاكتراث) إلى أن البواعث غير مختلفة (أو غير متباينة) ، بمعنى أنه ليس ثمة باعث للفعل أو للامتناع عن الفعل ، أو أن البواعث نفسها متكافئة ، وفى هذه الحالة لن يكون ثمة حرية إلا فى الحالات المشتبهة ، أى حيث لا يوجد تمايز أو اختلاف ؛ وإما أن تكون الحرية باطنة فى الإرادة ذاتها ، على اعتبار أن الإرادة مجيدة (أو غير مكترثة) بإزاء البواعث ، أو بالأحرى على اعتبار أن فى وسع الإرادة أن تأخذ بأضعف البواعث أو بأقواها حسبما يروئى لها .

Bossuet: «Traité du Libre-Arbitre», ch II.

(١)

(م ٩ — مشكلة الحرية)

ولكن على أى أساس يقرر أنصار هذا الرأى أن الإرادة تملك مثل هذه القدرة على الاختيار ، بدون باء ، أو وفقا للبائع الضعيف أحيانا ؟ هنا يقول أصحاب حرية عدم الاكتراث : إن التجربة نفسها تدلنا على أن فى وسعنا أن نحرك يدنا أو أن ندها ساكنة ، ونحركها أو تركها ساكنة ليس له من مبرر سوى إرادتنا ذاتها . ولكننا لو رجعنا إلى حياتنا العملية لوجدنا أن مثل هذه الحرية لا تكاد تظهر إلا فى الحالات التى نكون فيها بصدد أفعال لا قيمة لها ؛ وحتى فى مثل هذه الأحوال فقد لا يكون من العسير أن نثر على باء يفسر لنا لماذا اخترنا أن نحقق هذا الفعل الممىء دون غيره . حقا إن القائلين بحرية الاستواء يتوهمون أن المرء قد يجد نفسه أحيانا فى موقف « حمار بوريدان » (âne de Buridan) الذى لو لا تتمتع بحرية عدم الاكتراث لمات جوعا دون أن يجد مبررا لاختيار واحدة من حزمى العلف المتكافئين . ولكن الواقع أن الإنسان لا يعرف مثل هذه الحالة المطلقة من الاستواء بل الصحيح أن حرية عدم المبالاة هى تقرير لحرية مطلقة بمقتضاها لن نكون شيئا ، ولن نريد شيئا ، ولن نفعل شيئا ، لأنه حيث توجد لا جبرية مطلقة فلا بد أن توجد أيضا نزعة « لا تتحدد شامل » Indétermination totale . وإذا كانت بعض الأحرار والفوضويين « anarchistes » لازالوا يتصورون حرية الفكر والفعل على هذا النمط ، فإن فى وسعنا أن نرد عليهم بأن نقول إن الإنسان لا يعرف مطلقا مثل هذه الحالة من التوازن . وحينما نحاول أن ندخل فى روع الإنسان أن هذا التوازن المطلق ممكن فعلا ، فإننا بذلك إنما نعميه عن حقيقة تصميماته الإرادية المتعاقبة ، أو قد ندفع به إلى عشق تلك الحالة النفسية الممينة ، حالة اللامبالاة أو عدم الاكتراث ^(١) . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا (كما سبق أن لاحظنا) لا نضع فى أنفسنا بأننا أحرار حينما لا نكون لدينا أية بواعث تدفعنا إلى

cf E. Mounier : « Le Personnalisme », p. 73.

الفعل ، بل (على العكس) نحن لا نشعر محروقتنا إلا حينما يكون لدينا شعور واضح بتلك البواعث . حقاً إنه قد يكون من العسير أحياناً أن تتوصل إلى تحديد الباعث الحقيقي الذى يدفعنا إلى الفعل ، ولكن هذا لا يعنى مجال أننا نعمل بدون أدنى باعث ، أو أن الفعل الإرادى هو مجرد فعل تعسفى أو هوى تخكى مطلق . ولو كان الأمر كذلك ، لكانت الحرية (كما لاحظ ليننتس) هى الملكة التى تنزل بنا إلى مستوى أدنى بكثير من مستوى الحيوانات نفسها ^(١) .

يبد أن بعض المفكرين المحدثين - وعلى الأخص لافل Lavelle - يذهبون إلى أنه من الأهمية بمكان أن نحفظ حرية عدم الاكتراث بدورها الفعال فى صميم النشاط الإنسانى . حقاً إن هذه الحرية ليست سوى قوة محضة « une si mple puissance » ولكنها تنطوى على كسب سلبي قوامه تحرر فاعليتنا من سائر الموضوعات وكافة الرغبات ، فهى بذلك شرط أساسى لا بد منه لسكل نشاط إنسانى حر . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن حرية الاستواء تتضمن عودة الذات المريدة من مرحلة الاختيار نفسها إلى إمكانية كل اختيار ، فهى رجعة من « التحديد » détermination إلى إمكانية التحديد ، أو من النشاط الجزئى إلى الامكان ككل ^(٢) وإذا كانت الحرية كثيراً ما تبدو كأنها هى مجرد عدم أو لا شئ ، فذلك لأنها عود مستمر إلى الصفر : un incessant retour à zéro ، ولكننا هنا بإزاء « صفر » فاعل خلق ، لأننا بإزاء الإمكانية على الفعل أو القدرة على الخلق ، منظورا إليها فى طابعها المطلق الخالص . والواقع أن للحرية طابعاً سلبياً يجعل منها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها ، إذ من المستحيل أن ندبحها فى إحدى صور الوجود التى سبق تحقيقها .

(١) Leibniz : «Nouveaux Essais», liv. II. ch. 21, § 16

(٢) cf. L. Lavelle : «Traité des Valeurs», t. I., p. 457.

ولهذا فإن الحرية كثيرا ما تقطع صلتها بالماضى ، كأنما هي تريد أن تسكون بداية مطلقة — لا مجرد نتيجة لاحقة — وعندئذ يحاول الموجود الحر أن يطرح عنه العادة والذاكرة لكي يعود إلى الأصل الأول للوجود الذى يريد أن يكونه ، وكأن كل حياته السابقة ليست سوى سلسلة يريد أن يتحرر من أسرها ، أو قد يكتفى أن ينساها لكي يتخلص منها . وكل الوسائل المتبعة للوصول إلى التطهير purification ليست سوى وسائل يقصدها العودة بنا إلى نشاطنا الحر الأولى ، أى إلى تلك الممارسة الأولية للحرية *exercice de la liberté* لأن وجودنا الدائم إنما ينبثق من هذه الممارسة نفسها . وليس شعورنا بالحرية عند ممارستنا لنشاطنا الدائم أو لتفاعلتنا الخاصة ، سوى شعور بالفعل الخالق نفسه ، من حيث أننا نقبل أن نشارك فيه . وهكذا ينتهى « لافل » إلى القول بأن الحرية هي عود إلى صفر القوة المحضة التى تأخذ طاقها فى كل لحظة مسئولية الخلق . وليس ثمة إلساف لا يستيقظ فى الصباح مستمدا لأن يتبدى من جديد حياته كلها بدلا من أن يكتفى بمواصلتها . ولكن هذا حلم كاذب لو أننا لسينا أن علينا أيضا أن نواصل حياتنا ، وأن نتقبل شروط للمشاركة . وهذه المشاركة هي التى تضع بين أيدينا مصير السكون بأسره ، وكأنما هو شئ خاضع لسيطرتنا ، قابل للتغير تحت إمكانياتنا ^(١) . والمخالصة أن الحرية فى أصلها إمكانية الامكانيات ، فهى لا تنفصل إذن عن تلك القدرة المحضة التى يتصورها القائلون بحرية الاختيار على صورة الاتحاد أو عدم الاكتراث .

٢٥ — يمكننا الآن أن نعلم إلى دراسة الجبرية السيكلوجية ، خصوصا وأن القائلين بهذه الجبرية (وفى مقدمتهم لينتس) قد شاءوا أن يعارضوا بها نظرية القائلين بحرية الاستواء أو عدم الاكتراث . وهنا نجد أن الجبرية

الميكولوجية تقوم أولا وبالذات على أساس القول بأن الإرادة مشروطة بالبواعث ، أو أن البواعث هي التي تحركنا إلى العمل ، وإن كانت لا تدفعنا إليه دفعا . فالإرادة — في نظر أصحاب هذا الرأي — أقرب ما تكون إلى ميزان ترجع فيه بالضرورة الكفة الثقيلة ، والباعث القوي هو ذلك النقل الكبير الذي لولاه لظلت الكفتان في تذبذب مستمر دون أن ترجع واحدة منهما . وتبعا لذلك ، فإن الحرية لا يمكن أن تنحصر في انعدام البواعث ، وكأن في وسع الإرادة أن تعمل بدون أدنى مسوغ أو مبرر . « إن عدم الاكتراث — كما يقول ليبنس — هو وليد الجبل ، فكما كان المرء حكيما ، كان فعله أكمل تحديدا وأكثر جبرية . . والواقع أن كل أفعالنا ذات طابع حتمي ، ولا أثر فيها لطابع الاستواء أو الحياد التام ، إذ أن نعمة دائما مبررا فينا أو مسوغا يحركنا إلى العمل . وإذن فلا شيء يمكن أن يتحقق بدون سبب ؛ وبالتالي فإن حرية عدم الاكتراث مستحيلة ، وهي لا توجد حتى لدى الله نفسه ^(١) » .

وهنا قد يعترض أنصار الحرية المطلقة بقولهم إن الإرادة تتميز بقدرة تسمح لها أن تعمل في استقلال تام عن البواعث ، ولكن ليبنس يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه لا وجود لتلك القوة السحرية المزعومة التي هي أقرب ما تكون إلى القوى المحضة أو الكيفيات الغيبية occultes : قوة الإرادة التي لا تعرف عقلا ولا نظاما ^(٢) وإذا كانت الحرية موجودة حقا ، فإن وجودها إنما يتمثل في اللحظة التي نعمل فيها وفقا لبواعث . ومعنى هذا أن البواعث لا تقضى على كيان الحرية ، بل هي السند الذي تركز إليه وتقوم على دعائمه . وأما الترابط الموجود بين البواعث ، أعني ارتباط العلل بالمعلولات ،

Leibniz : «Théodicée», 148, §149

(١)

Leibniz : «Nouveaux Essais», liv. II., ch 12, p. 47.

(٢)

فليس من شأنه في نظر ليبنتس أن يولد قضاء صارما لا يحتمل ، بل هو يمداد بالوسيلة اللازمة لإعلاء حريتنا والتساوى بها ، وهذه الوسيلة تنحصر في إمداد الكائن الحر بمعرفة أسباب أفعاله ، وهى المعرفة اللازمة لتحقيق الفعل الإرادى . والواقع أنه « لكن يصح أن نطلق على الأفعال صفة الحرية ، ينبغى لتلك الأفعال أن تكون فى آن واجد تلقائية ووليدة تأمل أو تدبر عقلى » ، فالحرية عند ليبنتس هى « تلقائية الكائن الناطق (أو العاقل) » ^(١) وبعبارة أخرى فإن العقل هو روح الحرية ، لأن الفعل لا يصبح حراً إلا إذا انضاف الطابع العقلى إلى النشاط التلقائى .

ثم يعود ليبنتس فيسأل قائلاً : ألأن إرادة الكائن العاقل مطابقة دائماً لمجموعة من البواعث ، هل يصح لنا أن نقول تبعاً لذلك إن تلك الإرادة ليست حرة ؟ كلا لا ريب ، فإن البواعث التى تحفزنى إلى العمل هى بواعثى أنا ، وحينما أعمل وفقاً لها فأنا أنصت لصوت نفسى وأعمل ما عليه على إرادتى ، وليست الحرية أولاً وآخرأ سوى توقفى على ذاتى واستنادى إلى نفسى — ولكن إذا كانت بواعثى مجرد أهواء passions فهل يكفى أن أعرف تلك الأهواء لكى تصبح هى نشاطى الخاص وفاعلىتى الذاتية ؟ يجيب ليبنتس هنا بالنفى ، لأنه ينبغى أن تكون بواعث أفعالى ، إذا أردنا لها أن تحمىء مطابقة لحريتى متفقة معها ، بحيث تكون حقاً أفعالى أنا mions ، نقول إنه ينبغى لتلك البواعث أن تختلط بى وتتنزج بصميم وجودى ، إذ هنالك فقط يكون استنادى إلى تلك البواعث بمثابة استناد إلى ذاتى حقاً . فإذا ما تساءلنا عن نوع البواعث التى يمكن أن تتنزع بذاتى وتختلط بطبيعتى ، وجدنا أن البواعث العقلية هى وحدها البواعث المطابقة لطبيعتى ، لأن العقل هو منى بمنزلة الماهية ، وما أنا بموجود ناطق إلا لأننى أعمل وفقاً لبواعث معقولة . فأنا لا أكون حراً إلا

في اللحظة التي أعمل فيها وفقاً للعقل .

يقول ليبنتس : « إن النفس لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تحقق من أفعال إرادية قوامها الأفكار المتميزة ورائدها الاستماع لصوت العقل . وأما الإدراكات المختلطة التي تمتد إلى الجسم وحده ، فهي وليدة إدراكات مختلطة سابقة ، دون أن يكون من الضروري أن تريدها النفس أو أن تتنبأ بها . » فالفعل الحر هو الفعل المأمول الذي فيه تعمل الإرادة على مطابقة باعث خير أدركه العقل ، بعكس ما يتوهم البعض حينما يتصور الفعل الحر على أنه انحراف clinamen الارادة انحرافاً لا معقولاً ، كأنما نحن بإزاء فعل قوامه الصدفة الباطنة basard intérieur . وعلى ذلك فإن « الله وحده هو الموجود الحر بأكمله معاني الحرية ، في حين أن الأرواح الخالقة لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تستطيع أن تعلق على أهوائها »^(١) . وهكذا يخلص ليبنتس إلى أن الحرية تتفاوت على قدر تفاوت الحكمة نفسها ، لأنه كلما زادت درجة الإنسان من الحكمة والفضيلة ، زاد قدره من الحرية ، فمن كان مالمك أمام عقله ، كان أقدر على امتلاك زمام نفسه ، وبالتالي كان أقدر على العمل بنفسه .

وأخيراً يقرر ليبنتس أنه حينما يعمل الإنسان بمقتضى عقله وحرية فانه لابد أن يمجّد نفسه في انسجام أكل وآتم مع العالم كله والله نفسه . فالنشاط العقلي ليس هو جوهر الفردية الذاتية لحسب ، بل هو يمثل « المطلق » ويمر عن « السكّي » أيضاً ، أعني أن العقل هو مرآة العالم والله معا . ولهذا فإن الأفعال الحرة لابد أن تحمى موافقة لما في الكون من عناية شاملة ، وهكذا يحاول ليبنتس أن يوفق بين الحرية والعناية الإلهية ، عن طريق التوفيق بين عالم الأخلاق وعالم الطبيعة ، حتى يتسنى له في النهاية أن يوفق بين الفاعلية

الفردية والجبرية الكونية . فاذا ما تساءلنا بعد هذا عن مصدر الشر الخلقى ، أجاب ليبنتس (مستوحيا سقراط وأفلاطون) إن الجهالة والخطأ هما منشأ الشر Peccatum ab errore فالخير وحده هو الذى يمكن أن نعدده حرا ، وأما الشر فإنه لا يمكن أن يتصف بصفة الحرية ^(١) .

فاذا عاودنا النظر الآن إلى نظرية ليبنتس فى الحرية وجدنا أن الميزة الأولى لهذه النظرية هى أنها ترفض كل قول بالاتحاد أو بالآتزان المطلق ، لأنها ترى أنه من المستحيل على الانسان أن يميل بقدر واحد إلى سائر الأطراف المتعددة التى تعرض له عند الاختيار ^(٢) . حقا إن ليبنتس يسلم فى بعض المواضع بوجود حرية عدم اكتراث يسميها هو باسم « حرية الامكان » : «liberté de contingence» ، ولكنه يفهم « عدم الاكتراث » هنا بمعنى أنه ليس ثمة شيء يلزمنا باختيار هذا الطرف أو ذاك ، فهو لا يقول إذن بوجود توازن محايد تماما ، كأن ثمة استواء مطلقا فيه يصبح كل شيء مساويا لآخر ، دون أن يكون ثمة ميل أو انعطاف نحو هذا الطرف أو ذاك ^(٣) . ولكن ليبنتس لا يشترط للحرية الامكان فقط ، بل هو يشترط لها أيضا التلقائية والعقل . والتلقائية فى نظره تعبر عن كون البواعث تنبعث من قرار وجودنا نفسه ، بينما العقل يشير إلى أهمية مبدأ السبب الكافى ، وإن كان ليبنتس يتأول هذا المبدأ هنا فيقول إن البواعث تحركنا إلى العمل ، دون أن تدفعنا إليه دفعا ، فهى ليست ملزمة محتمة . بيد أن كل هذه المحاولات قد

A. Fouillée : « Histoire de la Philosophie », nouvelle (١)
édition, pp. 324—325.

Cf. Leibniz : « Théodicée », 35, 46, 232—(& (٢)
« Nouveaux Essais », II, XXI, § 8., § 47.)

Cf. Leibniz : « Théodicée », 1., § 46, (٣)

بدأت بالفشل في نهاية الأمر، لأن تعريف ليبنتس للتلقائية لا ينطبق على الكائنات الحرة فحسب، بل هو ينطبق أيضا على سائر الموجودات التي يتكون منها العالم، بحيث قد يكون في وسعنا أن نجد لدى سائر الدورات الروحية التي يتألف منها الكون هذا الطابع الذي تتميز به الحرية، وبالتالي فإن الحرية لن تصبح صفة مميزة للإنسان وحده. ومن جهة أخرى، فإن هذه التلقائية التي يتحدث عنها ليبنتس هي في الحقيقة تلقائية كاذبة، لأن كل ما يحدث لأية ذرة روحية محدد بماضي تلك الذرة، وتبعا لمبادئ ليبنتس نفسه، كل ما يحدث لذات من الدورات متضمن في مفهوم تلك الذات^(١).

أما عن نظرية ليبنتس في «البواعث» : motifs ، فإن خطأها ينحصر في أنها تتصور البواعث تصورا ماديا، كأنها هي قوى مستقلة تنصف بدرجة معينة من «الشدة الباطنة» intensité intrinsèque ، فحين أن القيمة المحددة لكل باعث من البواعث إنما تتوقف بشكل مباشر على الشخصية ذاتها^(٢). وحتى إذا سلمنا بوجود بواعث قوية (في ذاتها) ، فإن الملاحظ أن الباعث الأقوى لا يتغلب دائما وبالضرورة على سائر البواعث الأخرى، بدليل أن هناك لحظات تردد وتذبذب فيها نشعر أولا بأن قوة طرفا كل البواعث تبدو مؤيدة له، ولكننا مع ذلك لا نتخذ تصميمًا لفعل فيه بمقتضى ذلك الطرف فلدى الحرية إذن قدرة على الاختيار فيما بين التصميم أو عدمه (على الأقل). وفضلا عن ذلك، فإن الباعث الأقوى لا يكون قويا إلا بالنسبة إلى وجهة نظر معينة، وحينما نغير من وجهة نظرنا فإن نظرتنا إلى البواعث تختلف. حقاً إن قوة أفكارنا التي إلينا من تلقاء ذاتها، ولكن عقلنا حينما يلح صورة تعاوده، قد يستطيع أن يأمرها

(١) Jean Wahl : «Traité de Métaphysique», p. 534.

(٢) Gabriel Marcel : «Le Mystère de L'Être», t II, Aubier.

Paris, 1952. p. 117.

بالوقوف فيحول بينها وبين التقدم^(١).

٢٦ - والواقع - كما لاحظ سارتر - أن الفعل لا يصدر عن الباعث أو الدافع كما يصدر المعلوم عن العلة ، لأن الدوافع والبواعث لا يمكن أن تؤخذ على أنها « أشياء » طبيعتها الثبات والاستقرار . فليس للبواعث والدوافع « ماهية ثابتة » ، بل أنا الذي أخلع على تلك الدوافع والبواعث ما لها من معنى ، وهذا المعنى قابل للتحويل والتغير ، لأن المدلول النفسي الذي أنسبه إليه قابل للتحويل والتغير . حقا إن البواعث قد تبدو ذات طابع موضوعي ، ولكننا كثيرا ما ننسى أن العالم لا يقدم لنا نصائح إلا بقدر ما نستجوبه ، ونحن لا نستجوبه إلا لغرض خاص أو غاية معينة . فليس الباعث هو الذي يعين الفعل ، كما قد يبدو لأول وهلة ، بل الصحيح أن الباعث لا يظهر إلا حيث يوجد « مشروع فعل » *projet d'une action*^(٢) . والحق أن الذات التي تستخرج من مجموع العالم بواعثها الخاصة هي ذات لها بنيتها الخاصة وتركيبها للعين . فمضى ذات قديميت أغراضها ، وحددت غاياتها ، ونزعت فعلا نحو تحقيق إمكانياتها . ومن ثم فإنها حين تختار بواعثها إنما تختار في الحقيقة وجودها نفسه وسرى فيما بعد أن الوجود الإنساني عند سارتر ينحصر في اختيار الذات لنفسها ، وهذا الاختيار وحده هو الذي يحدد بواعث أفعالنا . ولكن سارتر يربط بين فكرة الحرية وفكرة المحل أو اللامعقول *l'absurde* ، فينسب إلى ظاهرة الحرية صفة اللامعقول ويقول إنها لا تقبل تفسيراً بأي حال . وهكذا نرى أن ليبنتس يجعل الصلة وثيقة بين العقل والحرية ، في حين أن سارتر (على العكس من ذلك تماماً) يجعل قدرة الإنسان على الاختيار مطلقة وغير مشروطة ، فيقول إن اختيارنا لذواتنا يتم على غير ما أساس يستند إليه ، بمعنى أنه هو الذي

Leibniz : « *Théodicée* » No. 288

(١)

Jean—Paul Sartre : « *L'Être et le Néant* », p. 516.

(٢)

على نفسه بواعثه . ولهذا فإنه قد يبدو لامعقولا ، إن لم يكن كذلك بالفعل .
والواقع أنه إذا كان هذا الاختيار أقرب ما يكون إلى اللامعقول فذلك لأنه
الشيء الوحيد الذى يظهر بمقتضاه كافة الأسباب وتستند إليه سائر الأسس ،
حتى أن فكرة اللامعقول نفسها إنما تصبح ذات معنى ابتداء من هذا الاختيار
نفسه . وهكذا يخلص سارتر (كما سنرى بالتفصيل فيما بعد) إلى أن ما يبدو
لنا « لامعقولا » إنما يبدو لنا كذلك لأننا نحرى تخلق لنفسها القيم والمعايير ،
باختيار حر مطلق ، دون أن يكون ثمة باعث عقلى تستند إليه ، فتضع بذلك
لنفسها أسس سائر المعايير وكافة الأسباب المعقولة . ولولا هذا الاختيار ،
لما كان للبواعث العقلية أى معنى ، وقبل هذا الاختيار ، ليس للقيم أى معنى
فى ذاتها^(١) .

٢١ — رأينا مما تقدم أن وجود البواعث لا يتنافى مع وجود الحرية ،
لأن قوة البواعث مستمدة منا فى الحقيقة . ولكن كيف تخلع الذات على
البواعث تلك القوة التى بمقتضاها تلتصر هذه على غيرها من البواعث ؟
بعبارة أخرى يمكننا أن نقاسم عن الصلة الخفية الموجودة بين الباعث والفعل
الحر ، فنقول : كيف نعرف أن الباعث الذى تحقق هو فعلا الباعث الأقوى ؟
هنا يمكننا أن نهيب بنظرية برجسون فى الحرية ، فإن هذه النظرية قد
تساعدنا على فهم حقيقة الفعل الحر فى صلتها بالباعث النفسى . والواقع أن
برجسون قد أوضح لنا بنظريته فى الحرية أن الجبرية السيكولوجية إنما تقوم
على نظرة ترابطية *vue associationniste* أو تحليلية للنفس ، كأن حياتنا
العقلية هى مجرد تعاقب بين لحظات ، كل منها نتيجة معلولة لما تقدمها من
لحظات ، وعلة لما يلحقها من لحظات ، ومن جهة أخرى فإن أنصار الجبرية
يتوهمون أن من الممكن تحليل الفعل فى كل لحظة من لحظات تطوره ، بحيث

فقد نستطيع أن نرجعه في النهاية إلى مجموعة من البواعث . وإذا ما عرفنا هذه البواعث (في لحظة معينة من لحظات حياتنا) فقد يكون في وسعنا أن نتنبأ بما سيستتبعها من أفعال ، لأن الباعث الأقوى (كما يقولون) هو دائماً الباعث الذي تكون له الغلبة في نهاية الأمر .

ولكن يجب أن نلاحظ أولاً أننا حينما نقول إن الباعث الأقوى هو الذي اتصر ، فإننا لا نستطيع أن نقرر ذلك إلا لأننا قد أقنأنا نوماً من التكافؤ بين الباعث الذي تحقق والباعث الأقوى . فنحن لا نستطيع أن نقول بقوة ذلك الباعث إلا لأنه قد اتصر فعلاً ، وهذا معناه أننا نقول بأن الباعث الذي اتصر على غيره من البواعث هو الباعث الذي تحقق ، وهذا مجرد تحصيل حاصل . ومن جهة أخرى فإن تحليل الحياة العقلية إلى لحظات منفصلة ، وتحليل هذه اللحظات إلى أفكار مختلفة ، وبواعث متباينة هو في الحقيقة تحليل بعيد كل البعد عن واقع الأمر : ذلك لأنه من المبعث أن نبحت في حياتنا النفسية عن لحظة مستقلة عن باقي اللحظات ، أو عن فكرة منفصلة عن باقي الأفكار ، لأن الحياة النفسية تكون وحدة لا يمكن تقسيمها إلى لحظات . فليس في حياتنا النفسية شيء يمكن عزله عن سائر الأشياء الأخرى ، بل هناك مجرى مستمر ، واتصال غير منقطع ، وديمومة « durée » لا تعرف انفصالا . وهنا قد يعترض أنصار الجبرية فيقولون إننا لو عرفنا سائر البواعث ، أمكننا أن نتنبأ بما سيستتبعها من أفعال . ولكن كيف يمكننا أن نعرف البواعث الدفينة التي تعمل في باطن نفس غريبة عنا ؟ إن مثل هذه البواعث هي بلا ريب موسومة بطابع صاحبها ، فهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً لا انفصام له بشخصية حية لها تاريخها ووحدها وكيانها المستقل . فاذا أردنا حقاً أن نعرف تلك البواعث كان علينا أن ننفذ إلى تلك الشخصية حتى نعرف ما يعتورها من دوافع وبواعث وما يدور في قراة وجودها من انفعالات وتصميمات . فاذا عرفنا أن تلك الشخصية نفسها تجهل مقدمات نوع الفعل الذي ستحققه ، وأنها لذلك تتأمل

وتتدبر ، أمكننا أن نفهم كيف أنه لا سبيل إلى معرفة الفعل الذى ستحققه فى نهاية الأمر . وهكذا نرى أنه لا سبيل إلى التنبؤ بأفعال الآخرين سواء نظرنا إلى الآخرين من الخارج ، أم افترضنا بطريقة غير محتملة إمكان النفاذ إلى باطن نفوسهم .

حقاً إننا لو بحثنا — بعد حدوث الفعل — عن البواعث التى يمكن أن تفسره ، فإننا لا نعدم مبررات تحدد معنى الفعل وتعين مضمونه ومرماه ، وبالتالي فإن الفعل سيبدو لنا محددًا مجبراً ، ولكننا لو نفذنا إلى تيار الزمن نفسه ، وفى نفس اللحظة التى وقع فيها الفعل ، فسنجد أنفسنا مضطرين إلى أن نعترف بأن التصميم الذى اتخذناه فى لحظة معينة ليس له من باعث سوى طبيعتنا نفسها . وبعبارة أخرى فإن المستقبل هو مما لا يمكن التنبؤ به *imprévisible* ، ومن ثم فإن الجبرية تخطئ . إذ تتصور المستقبل على غرار للامضى . حقاً إننا لو نظرنا إلى الوراثة فسنجد أن كل شيء لا بد أن يبدو لنا محددًا ، ولكننا إذا نظرنا إلى الأمام فسنجد أن المستقبل أن غير محدد ، أو هو كما قال جيمز ، أفق مفتوح لانهاية له . لقد كان أرسطو يقول إن كل حكم نصدره على المستقبل هو منطقياً لا يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً ، وأما برجسون فإنه لا يكتفى بذلك بل هو يذهب إلى أنه من المستحيل أن يكون ثمة حكم على المستقبل ، لأن كل حكم نصدره على المستقبل لا بد أن يحيله إلى ماضٍ ، وبالتالي فإنه سيتضمن إنكاراً له كـ مستقبل ^(١) .

والواقع أن الفعل الحر — كما يتصوره برجسون — هو أولاً وبالذات فعل مرتبط ارتباطاً جوهرياً بالزمان ، وعلى الأخص بهذا البعد الزماني الذى نسميه بالمستقبل . وكلما كان فعلنا متصفاً بطابع الخلق أو الإبداع ، كان التنبؤ به أكثر صعوبة . فالحرية ترتبط فى نظر برجسون بفكرة الخلق أو الابداع

Cf. Jean Wahl : *«Traité de Métaphysique»*, p. 531. (١)

création ، لأن الانسان هو ذلك الموجود الذى تنحصر حريته فى خلقه لنفسه بنفسه . ولكن كيف يخلق الانسان نفسه ؟ لا شك أنه لا سبيل إلى فهم هذه العملية إذا طبقنا على الحياة والشعور قوانين المادة الجامدة . وأما إذا حاولنا أن نفهم طبيعة تلك الحرية التى لا سبيل إلى الشعور بها إلا من الباطن ، فقد نتوصل عن هذا الطريق إلى فهم معنى الارادة الحرة . إن الكثيرين ليتوهمون أن الانسان هو من خلق عوامل خارجية كالوراثة أو الطابع الفسيولوجى أو الجنس أو البيئة أو المجتمع ، ولكن برجسون يقرر أن كل هذه العوامل ليست سوى « مواد » ستخلق منها الارادة الحاكمة ذاتها الخاصة أو شخصيتها الفريدة . وإذا كانت فكرة الحرية هى فى نظر برجسون واقعة تدخل ضمن معطيات الشعور المباشرة ، فذلك لأن لدينا شعوراً بأننا نحن الذين نخلق نياتنا ومقاصدنا وأفعالنا ومادائنا وخلقنا ، أعنى شخصيتنا بأكملها . فالانسان ليس صانع حياته فحسب ، وإنما هو الفنان الذى يشكل تلك الحياة كما يشاء ، فاعلم على الاستفادة من تلك المادة التى يمد بها ماضيه وحاضره ، بل ورائته وظروفه ، لكي يخلق من كل هذه صورة فريدة أصيلة ، يكون هو منها بمنزلة المثال الذى يصوغ من الصلصال تمثالاً جديداً لم يسبق له مثيل : إننا أحرار (على حد تعبير برجسون) حينما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأكملها ، فتجنى معبرة عنها ، ويكون بينهما وبين شخصيتنا من التماثل ما بين الفنان نفسه وإنتاجه الفنى » ^(١) . ويذهب برجسون فى موضع آخر إلى أن الصلة بين الذات والفعل الحر كثيراً ما تكون شبيهة بتلك الصلة التى لا سبيل إلى تعريفها بين الوالدين وأبنائهم . ولكن اللهم عنده أن الإنسان يستعين بالجمعية نفسها لكي يخلق لنفسه حتمية أسمى ، قد يصح أن نطلق عليها اسم الحتمية للارادة .

H. Bergson. «Essai sur les Données Immédiates de la (١)
Conscience.» , p. 231. (cf. également «La Pensée et le Mouvant» ,
pp. 118-119.)

فالإنسان يستغل تكوينه الطبيعي وتركيبه العضوي لكي يخلق منه طابعاً أخلاقياً أصيلاً ، فيصبح بذلك كما يريد أن يكون^(١) .

وحسبنا أن ننظر إلى ظاهرة « الديمومة » لكي نتحقق من أن الحتمية لا تسود حياتنا الإنسانية . ذلك لأن الفرض القائل بأن الحتمية شاملة ومطلقة هو في الحقيقة فرض لامبرهول ، إن لم يكن مناقضاً لظاهرة الحياة نفسها . حقاً إن نفس الملل تنتج دائماً نفس اللامولات ، ولكن هذا لا يصدق إلا في المجال الرياضي اللازمي ، حيث نكون بصدد حقيقة جامدة لا حياة فيها — وأما في المجال الحيوي حيث تسود الحركة والديمومة « la durée » فلا وجود مطلقاً لنفس العلة اليوم وغداً : ذلك لأن الفاعل الذي يحيا في الزمان دائم التغير ، فهو ليس اليوم كما كان بالأمس . فالحرية إذن ظاهرة مصاحبة coextensive للحياة بصفة عامة — « حقاً إن الحتمية قد تكون متأصلة في المادة الجامدة ، ولكنها لا تثبت أن تخلي السبيل أمام لا حتمية جزئية بمجرد ما تظهر الحياة والشعور ... وهكذا قد لا يجد المرء صعوبة في أن يتميز هنا وهناك « مناطق لا تحدد » zones d'indétermination حيثما وجدت كائنات حية »^(٢) .

يبد أن الحرية التي نشعر بها نحن هي من طراز آخر في الحقيقة ، لأنها حرية يمكن وصفها بأنها روحية وإبداعية في آن واحد . فالحرية في أعلى صورها هي عند برجسون « تلقائية روحية خالصة » ، والفعل الحر إنما هو ذلك الذي يخلق فيه الإنسان نفسه بنفسه ، كأنما هو « إنتاج فني » oeuvre d'art

Cf. A. Bermond, «Réflexions sur l'homme dans la Philosophie de Bergson»: article dans les «Archives de philosophie», vol. XVII, Cahier I, 1947, pp. 127-129.

«Bulletin de la Société Française de Philosophie», p. 101 (٢)

حققت روح مبتكرة أصيلة . وبهذا المعنى فإن الحرية تعبير عن الشخصية ، وتأكيدهم للوجود الذاتي ، إن لم تكن بمثابة كشف فيه يقف السكأن الحر الفاعل على حقيقة ذاته الباطنة . ويشبه برجسون الفاعل الحر بالفنان الحقيقي حين يتصور أولاً فكرة العمل الفني الذي يريد تحقيقه ، ثم يعمد إلى التعبير عن نفسه تعبيراً صادقاً في ذلك العمل ، لكي يسعى من بعد إلى تنفيذه بكل ما لديه من مهارة فنية ، دون أن ينتهي به الأمر إلى أن يصبح مجرد عبد أسير لهذا العمل الفني الذي حققه . فالفنان الصحيح إنما هو ذلك الذي يريد أن يحقق شيئاً آخر غير ما تقضى به للهنة ، لأنه يشعر بأن ثمة حقيقة جديدة هو وحده الذي يستطيع أن يكشف عنها ؛ وهذا الكشف لن يكون في البداية للآخرين بل له هو أولاً وبالذات .

أما « مادة » العمل الفني في « الفعل الحر » فهي الإنسان نفسه ، في هذه اللحظة للعينة من تاريخ حياته ، بما لديه من ماديات وطبائع وأخلاق وأساليب خاصة في للعيشة ... الخ . ومن هذا الفعل لا بد أن ينبثق إنسان جديد يشعر بموقفه الجديد ومصيره الذي لا سبيل إلى التنبؤ به . والواقع أننا لو وضعنا أنصار الحتمية أمام فاعلية إنسانية بعدد البحث عن الفعل الذي تود أن تحققه ، لما كان في وسعهم أن يتنبأوا بهذا الفعل تنبؤاً صحيحاً ، خصوصاً إذا كان ثمة عوامل كثيرة تتحكم في الشخصية التي ستصدر هذا الفعل . فالفعل الحر ليس مجرد ظاهرة عارضة أو مجرد تصميم تعسفي تصدره إرادة تتصرف بدون أكثرات ، مختارة واحداً من الطرفين اللذين يعرضان لها دون تمييز ، كما يختار الطفل هذه القطعة من النقود أو تلك ، بل هو قبل كل شيء تعبير أصيل لا سبيل إلى التنبؤ به عن اختار باطنى فيه تنكشف أمام الشعور الواضح المتميز تلك « الذات الباطنة » التي فيها يقف المرء على حقيقة مطالبه الباطنة ورغباته الدفينة . ومعنى هذا عبارة أخرى أن الفعل الحر هو الذي يكشف لنا عن تلك « الإنا العبيقة » le moi profond التي تظل في العادة

كامنة في طوايا حياتنا اليومية للألوفة . فلو أننا عدلنا عن وجهة النظر الخارجية التي كثيراً ما تجعلنا نرى الأشياء كوقائع ثابتة ومحدودة ، لكي ننفذ إلى أعمق أحماقنا ، حتى نقف إذا أمكن على ينبوع وجودنا ، فهناك سنجد أن الحرية قوة لا نهائية ، وأن لدينا شعوراً بهذه القوة في كل مرة نعمل فيها حقاً^(١) . وإذن فإن الفعل الحر إنما ينبع من الشخصية بأكملها ، والتصميم الحر إنما ينبثق من أحماق النفس في جملتها . وربما كان في استطاعتنا أن نقول إن درجة كل فعل من الحرية تزيد بقدر نزوع السلسلة الديناميكية التي يرتبط بها إلى الاتحاد بالذات الباطنة التي هي صميم وجودنا . ولهذا يقول برجسون إن الإنسان في الفعل الحر يؤكد ذاته ، كما هو في حقيقة الأمر ، بل كما يريد أن يكون . ولكن تأكيد الذات هنا مرادف لخلق ، وهذا هو سر تلك الديمومة النفسية التي يتميز بها الإنسان . وإذا ما نظرنا إلى الفعل الحر ، من حيث تراؤه الذاتي وجدته الأصلية ، في هذه اللحظة المعينة من لحظات ديمومته النفسية ، فسنلاحظ أنه يند عن كل مقارنة ويخرج على كل قاعدة . فالفعل الحر (كما قلنا) يتحدى كل حتمية ، لأن الحتمية لا معنى لها بالقياس إليه . وكل محاولة لإرجاعه إلى مجموعة من الموامل أو الروابط السابقة لا يمكن أن تصدق عليه ، اللهم إلا إذا عمدنا إلى تقسيمه وتجزئته ، ولكن هذه التجزئة تذهب بوحدته وتقضى على مضمونه ، لأن لكل فعل حر طابعه الخاص الذي لم يوجد قط من قبل ، ولن يوجد بحال من بعد^(٢) .

وأخيراً يقول برجسون : إن مثل هذه الأفعال — أعنى الأفعال الحرة

H. Bergson. «Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.», p. 156. (١)

Cf. R. Le Senne. «Introduction à la Philosophie », 3e éd., 1949. P. U. F., pp. 197-198 (٢)

التي هي أقرب ما تكون إلى الإبداع الفني - نادرة في حياتنا النفسية .
فهناك أناس يعيشون ويموتون دون أن يكونوا قد حققوا فعلاً واحداً من هذا
القبيل ، أي دون أن يكونوا قد عرفوا معنى الحرية الحقيقية^(١) . وإذا كانت
الحرية الحقيقية نادرة الوجود فذلك لأنها خلق إبداعي ، وتلقائية روحية ،
واستقلال ذاتي ، في آن واحد . وهكذا ينتهي برجسون إلى القول باستحالة
تعريف الحرية ، لأن هذا المخلوق الإبداعي الذي يتحدث عنه هو مما لا يخضع لأي
تصور عقلي . فنحن بإزاء حقيقة ديناميكية قوامها التغير والصيرورة ،
ولسيحبا الزمان والديمومة . وليس من سبيل إلى فهم الحرية إلا عن طريق
الوجدان ، أعني بالرجوع إلى شعورنا المباشر بما في حياتنا النفسية من تلقائية ،
وأصالة ، وجدة .

٢٧ - ولكن هل استطاع برجسون حقاً أن يدحض الحتمية
السيكولوجية ، أو أن يقدم لنا فكرة واضحة متميزة عن الحرية ؟ هنا ينبغي
أن نقرر أولاً أن لنظرية برجسون في الحرية الفضل الأكبر في إظهارنا على
طابع الاستمرار *continuité* الذي تتميز به حياتنا النفسية ؛ مما يدلنا على وجود
صلة وثيقة بين الحرية والزمان . والواقع (كما لاحظ برجسون) أن كل
الغموض الذي اكتنف مشكلة الحرية إنما يرجع إلى أننا قد اعتدنا أن نتصور
التأمل العقلي ، أو التدبر *d'élaboration* على أنه تذبذب في المكان ، على حين أنه
عبارة عن تقدم ديناميكي فيه تكون الذات والبواعث نفسها في صيرورة
مستمرة ، مثلها كمثل موجودات حية حقيقية^(٢) . - فالذات التي تتدبر وتروى

H. Bergson. - Essai sur les Données immédiates de la (١)
Conscience - p. 128.

Ibid., p. 140 (٢)

ليست ذاتاً جامدة ثابتة تجدد نفسها عند مقتضى الطرق ، وكأنما هي بإزاء سبل مرسومة من ذي قبل ، أو كأنما هي تنزع إلى ظايات متعارضة سبق تصورهما بوضوح وبميز ، وإنما هي في الحقيقة تتغير وتخضع للزمان حتى في لحظة تدبرها ، فتصميمها لن يكون نتيجة لفحص عقلي للبواث ، بل سيكون تعبيراً عن ذاتها (على نحو ما هي في الآن الذي يتقرر فيه فعلها) . ومعنى هذا أن البواث لاتعمل من تلقاء ذاتها ، كأنما هي قوى عارضة عن الشخصية ، بل هي تندرج في الحقيقة الديناميكية أو الواقع المتحرك الذي يكون صميم وجودنا الدائى . وحتى الإمكانيات نفسها لا يمكن اعتبارها سابقة على اختيارنا ، لأن فكرة الإمكان *possibilité* تتضمن إسقاط الماضى على المستقبل ، إذ بعد أن نكون قد حققنا الفعل نعود فنقول إن المسألة كانت تحتمل أكثر من حل ، وإننا قد اخترنا واحداً من حلين . ولكننا حينما نكون بإزاء تصميمات هامة حقاً ، فإننا قد لا نلصق بأن ثمة إمكانات علينا أن نختار فيما بينها . وعلى كل حال ، فإننا بفعلنا نخلق ما يمكن اعتباره فيما بعد إمكايه فعلنا^(١) .

يبد أن برجسون كثيراً ما يصور صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة الياصة من الشجرة ، بما قد يوحي بأن عملية خلق النفس بالنفس (التي توأف في نظره معنى الحرية) تنطوى على شيء من الحتمية أو التحدد *détermination* . فنحن (في نظر برجسون) نشبه إلى حد كبير ذلك الفحص الذى اعتاد أن يصل متأخراً ، وفي كل سره يحاول أن يخلق من المآذير

Cf. H. Bergson *La Pensée et le Mouvant*, pp. 26-33: (١)

من المعروف أن قد برجسون لفكرة "الممكن" يقوم على أساس أن الممكن لا يسبق

الـ .

ما يبرر تأخره ؛ فهو تارة يتعلل بأنه ظل مستغرقاً في نوم عميق إلى ساعة متأخرة ، وتارة يزعم أن القطار قد فات ، وتارة يدعي أنه كان قد نسى ساعته ، وبنا السبب الوحيد في تأخره المستمر إنما يرجع إلى أن التأخر من طبيعته ، أعنى أنه لا يكاد يفصل عن تكوينه الخلقى . « فما يسميه برجسون بالحرية هو في نهاية الأمر سلوك الإنسان وفقاً لطبيعته الروحية ، وإنتاجه لأفعال لا يكون ثمة سبيل لتفسيرها إلا بالجوع إلى طبيعته الخاصة ^(١) والواقع أن برجسون يضحى بالحرية في سبيل تلك « الذات العميقة » التي يقرر أنها هي وحدها التي تفصل في وجودها وتحدد ذاتها . فالذات هي وحدها الحرة ، لأنها تتخلق من نفسها لحنا *mélodie* وحدته تعبر عن وحدة تلك الشخصية الحرة التي تحقق نفسها في الزمان . ويذهب البعض في تمد نظرية برجسون إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن الحرية التي ينادى بها تختلط في نهاية الأمر بالتلقائية ، في حين أن الإرادة تتمثل على وجه الخصوص على صورة « كف » أو منع « *inhibition* » ، بمعنى أنها تنطوى على إيقاف للسورة التلقائية التي تتولد عن التصورات والرغبات ^(٢) ومن جهة أخرى فإن برجسون لا يعترف بوجود « الاختيار » *le choix* لأنه يرى أنه إذا كان في إمكاننا قبل الفعل أن نتصور عدة اتجاهات ممكنة ، فإن الملاحظ بعد حدوث الفعل أن الاتجاه المتبع يبدو ضرورياً . ولكن ردنا على ذلك أننا نقرر فعلاً بأن في وسعنا أن نختار وأننا قد حققنا بفعلنا مثل هذا الاختيار . والظاهر أن نظرية برجسون في الحرية تتعارض تعارضاً صارخاً مع مقتضيات الضمير (أو الشعور الخلقى) ، لأن هذا الشعور لا يتطلب منا فقط أن نتحرر من سيطرة الآليات المألوفة

(١) Cf. André Maurois « *Études Littéraires* », t. I., 1941., p. 162.

(٢) Cf. P. Foulquié : « *Précis de Philosophie* », t. 1., p 304.

وأساليب الحياة الراتبة والبيئة نفسها لكي نكون ما نحن عليه في قرارة الأمر ، بل هو يتطلب منا أحيانا أن نعمل على مجاهدة بعض الميول المتأصلة فينا ، بحيث نخلى عن ذواتنا ، ونقطع صلتنا بزعزعات تغلغلت في صميم وجودنا . فالحرية الأخلاقية لا تتفق مع ما يقوله برجسون من أن الحرية هي الاستقلال الذاتي والعمل وفقا لما تقتضيه الذات ، كأنا كل ما على الشخصية الإنسانية أن تفعله إنما هو أن تعمل على مطابقة ذاتها الباطنة المميقة ^(١) .

ولكن ما ذا عسى أن تكون تلك « الذات الباطنة » التي ينسب إليها برجسون صميم حريتنا ؟ الواقع — كما لاحظ سارتر — أن تلك الذات تكمن وراء أفعالي كأنا هي ماهية ثابتة ينبغي أن يجيء كل فعل من أفعالي مطابقا لها . وتبعا لذلك فإن أي فعل من أفعالي لا يمكن أن يوصف بأنه حر إلا بقدر ما يعكس من ماهيتي . ومعنى هذا أن وجودي ليس حرا ، بل ذاتي هي وحدها الشيء الحر ؛ ومن ثم فإن حريتي هنا لا تنكشف لي إلا باعتبارها حرية الغير ، أعني حرية تلك الذات الدفينة التي تكمن في باطن وجودي . وهكذا تصبح « ذاتي » هي مصدر أفعالي ، كما أن الغير مصدر أفعاله ، وكأن تلك الذات شخص كامل تام التكوين ، أو كأنا هي حقيقة مكونة من ذئ قبل . حقا إن تلك الذات تحيا وتتغير ، كما أن كل فعل من أفعالها يساهم في التعديل منها ، ولكن ما يطرأ عليها من تغيرات يبدو متجانسا منسجما ، لأنها تغيرات حيوية ذات طابع بيولوجي . فهي تشبه إلى حد كبير تلك التغيرات التي ألحظتها على صديقي زيد أو عمرو حينما ألتقي به بعد غياب طويل ، كما يظهر من وصف برجسون للذات الدفينة « le Moi profond » بأنها

Cf. A. Lalande «Vocabulaire Technique et Critique (١)
de la Philosophie», 5-édu. Arst. Liberté- p. 545

خاضعة لديمومة مستمرة وقاهرة على أن تنظم ذاتها. تنظيماً عضوياً ، كأنما هي من أفعالها بمثابة الوالد من أبنائه .

حقاً إن الفعل — عند برجسون — لا يصدر عن الماهية صدوراً ضرورياً ، كأنما هو نتيجة حتمية صارمة ، فضلاً عن أنه مما لا يمكن التنبؤ به ، ولكن هناك شبهة ماثلية « une ressemblance familiale » بينه وبين الذات ، لأننا نتعرف على ذاتنا فيه ، كما يتعرف الأب على نفسه في شخص ولده الذي يسير على خطاه ، ويتم ما كان قد بدأه . وهكذا نرى مع سارتر أن برجسون قد صعد إلى إسقاط الحرية التي نلحظ بها في قرارة نفوسنا على موضوع سيكولوجي هو الأنا أو الذات ، لجاء وصفه للحرية مجرد وصف لحرية الغير ، لا لحريةتنا نفسها على نحو ما تنكشف لذاتها وتبدو أمام نفسها ^(١) . والواقع أن برجسون قد تصور وجودنا على أنه وحدة طبيعية يرتبط ماضينا بحاضرها ، وحاضرها بمستقبلها ، دون أن يكون هناك أي موضع لفارقة أو « تعال » : transcendance في صميم وجودنا . ولكن القول بأن الإنسان يتمتع بحقيقة وضعية مطلقة ، وكأنما هو مجرد موضوع يمكن تعريفه بما هو عليه بالفعل ، ليس في نهاية الأمر سوى مجرد تقرير للجبرية . فإذا ذهبنا إلى نهاية الشوط مع منطق برجسون في الحرية كان علينا أن نسلم بأنني لست شيئاً آخر سوى ماهيتي ، وبالتالي فإذا وجودي هو وجود الموضوع القار في ذاته ، والذي لا يمكن أن يكون عليه غير ما هو عليه « في ذاته » .

وهكذا نرى في النهاية أن نقد برجسون للحتمية قد اقتادنا من جديد إلى فكرة الحتمية ، مما يؤيد نظريته هو في استحالة تعريف الحرية .

وإذا كان من بعض أفضال نظرية برجسون أنها قد قضت نهائيا على مزاعم القائلين بالترابط أو التداعي ، فإن من عيوبها أيضا أنها لم تنتج تماما في أن تظهرنا على أن الحرية حقيقة سيكولوجية نشعر بها « من الباطن » ولا يمكن تصورها من الخارج . وكيف يمكن أن تتصور الحرية من الخارج ، كأنما نحن بصدد شيء من الأشياء ، في حين أن الحرية هي عين وجودنا ؟

الفصل السادس

الحتمية اللاهوتية (أو الجبرية)

٢٨ - تحدثنا في الفصلين السابقين عن ضربين من الحتمية : أحدهما يقول بضرورة موضوعية تعبر عن خضوع الإنسان لقوانين الطبيعة ، والآخر يقول بضرورة ذاتية تعبر عن خضوع الإنسان لنفسه . ولكن ثمة حتمية أخرى لا يمكن إرجاعها إلى الحتمية العلمية أو إلى الحتمية السيكلوجية ، وتلك هي الحتمية اللاهوتية التي تقول بضرورة متعالية تعبر عن خضوع الإنسان لإرادة الإلهية . وقد يكون من نافلة القول أن نقرر أن هذه الحتمية اللاهوتية قد ثبتت في أحضان الدين ، وتطورت على يد المفكرين المتأثرين بشئى المذاهب الدينية ، فليس بدعاً أن نراها تحتل مركز الصدارة عند كثير من الفلاسفة المسيحيين ، أو أن نراها تفرق بال عدد غير قليل من المتكلمين والفلاسفة المسلمين . والواقع أن القول بالحتمية اللاهوتية يفترض أن النشاط الإنسانى متوقف تماماً على الله ، بحيث أنه لا بد أن يكون ثمة تعارض بين القول بالقدرة الإلهية والقول بالجبرية الإنسانية . وهنا نلاحظ أن « الحتمية » كثيراً ما تستحيل إلى « جبرية » تقول بالقضاء والقدر fatalismo إذ أن مجرد وجود الله يستتبع بالضرورة أن يكون مصير الإنسان محدداً تحديداً سابقاً ، بغض النظر عما سوف تتجه إليه إرادة الإنسان . وهذا ما تعبر عنه الجهمية بقولها : « إن الإنسان ليس يقدر على كل شئ ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله لاقدرة له ولا اختيار ، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أنثرت العجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس

وغربت ، وتغيّمت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبئت ، إلى غير ذلك^(١) .

ولكن على أى أساس يستند القول بمثل هذه الجبرية المطلقة ؟ يجيب أنصار الجبر على هذا التساؤل فيقولون إنه لو افترضنا أن الإنسان موجود لأفعاله وخالق لها ، فقد سلمنا بأن ثمة أفعالا لا تجري على مقبلة الله واختياره ، وبالتالي فقد قلنا بوجود خالق آخر غير الله^(٢) . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن فى نسبة حرية الإرادة إلى الإنسان تحديداً لقدرة الله ؛ بينما تشمل هذه القدرة كل شيء ، فلا يمكن أن يكون الإنسان شريكاً لله فى خلق هذا العالم أو التحكم فيه . وهذا ما يعبر عنه ملبرانش بأسلوب آخر فيقول : « إن الإنسان بذاته عدم محض ... فهو لا يستطيع بدون الله أن يفكر أو أن يتحرك ... وإذن فإن الله هو خالق أفكارنا ولذاتنا وآلامنا^(٣) » — ولكن إذا كان الله هو وحده للوجود القادر على كل شيء ، الخالق لكل شيء ، أفليس معنى هذا أن الله هو الشكل ، وأن الإنسان ليس بشيء على الإطلاق ؟ هذا ما لا يتردد فى قبوله بعض القائلين بالجبرية المطلقة ، خصوصاً من بين المتصوفة ، إذ يذهب البعض منهم إلى أن الله خالق لأفعال العباد ، كما هو خالق لأعيانهم ، بحيث أن كل ما يفعلونه من خير وشر فهو بقضاء الله وقدره ، أى بإرادته ومشئته^(٤) . فالإنسان (فى نظر بعض المتصوفة) لا يتنفس تنفساً ، ولا يطرف طرفه ،

(١) « الملل والنحل » للشهرستانى (أنظر « ضحى الإسلام » لأحمد أمين الجزء الثالث ، الطبعة الثانية ، ١٩٤١ ، ص ٤٤ — ٦١) .

(٢) « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » لابن رشد ، المكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٣٥ ، ص ١٣٦ .

(٣) Cf. Malebranche • Méditations Chrétiennes , 2, 3, 4, (٣)

(٤) « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذى ، طبعة الحانجى ، ١٩٣٣ ، ص ٢٣ .

ولا يتحرك حركة إلا بقوة يحدثها الله فيه ، وباستطاعة يخلقها الله مع أفعاله ، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها ولا يوجد الفعل إلا بها^(١) . ومع ذلك فقد تحدث المتصوفة عن الحرية ، ولكنهم عرفوا هذه الحرية بأنها «أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ، ولا يجبرى عليه سلطان المكنونات» فالحرية عندهم هي التحرر من عبودية غير الله ، حتى يصبح الإنسان عبداً حقيقياً لله ، أو هي على حد تعبير بعضهم «كآل العبودية» فإن من صدقت لله تعالى عبوديته ، خلصت عن رق الأغيار حريته^(٢) . وهكذا نرى أن الحرية الصوفية هي تسليم الإرادة لله . بالتحرر من عبودية المخلوقات ، والرجل الحر هذا المعنى هو «الحر عن غير الله . والعبد في الحقيقة لله» . ولسنا في حاجة إلى أن نقول إن تعريف الحرية على هذا النحو ينطوى في الحقيقة على تقرير للجبرية في أعلى صورة من صورها .

بيد أن الحرية الإنسانية لم تعد لها نصيراً بين مفكرى الإسلام في شخص المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الإنسان خالق لأفعاله ، وأنه ليس من فعل يفعله إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه . فالمعتزلة يرفضون كل ضرب من ضروب الجبرية ، لأنهم لا يتصورون أن يكون الإنسان مطبوعاً على أفعاله ، بحيث لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال ، كأنما هو مادة جامدة ذات ماهية ثابتة ، كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين ، أو كالثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد . وقد فند المعتزلة حجج المجبرة بأدلة فلسفية أشهرها دليلهم السيكولوجي القائم على شعورنا بالحرية . وهنا نراهم يقولون إننا نفع بحريتنا شعوراً مباشراً ، بدليل أننا نشعر بالتفارق بين حركاتنا الاختيارية وحركاتنا الاضطرارية ، كما يظهر بوضوح من كوننا لا نخلط بين حركاتنا حين نريد أن

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥ .

(٢) «الرسالة» للشبلي ، ص ١٠٠ .

نحرك يدنا وحركتنا حين نرتعش . فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان مقدورة له ، بخلاف الحركة الاضطرارية التي لا دخل له فيها . ومن جهة أخرى فقد استند المعتزلة أيضاً إلى الدليل الخلقى في إثبات الحرية ، فقالوا بأنه إذا لم يكن الإنسان خالقا لأفعاله فقد يطل التكليف . وليس أدل على خطأ القول بالجبر في نظرهم من أنه لو كان الإنسان مجبرا على فعل ما يأتيه من أفعال ، لَمَا كان هناك محل للمدح والذم ، والثواب والعقاب ، بل لما كان هناك معنى لوضع الشرائع والقوانين ، وإرسال الأنبياء والرسل ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . الخ . ولكن خصومهم قد ردوا عليهم بأن مسألة الثواب والعقاب ليست خاضعة لتصورنا للمعدل والظلم ، لأن المعدل والظلم ونحوها كلمات تطابق على الناس لا على الله ، إذا لا يسأل الله عما يفعل وهم يسألون ^(١) . وأخيرا نجد أن المعتزلة قد استندوا إلى شبه دليل ميتافيزيقي في إثبات الحرية إذا قالوا بأن الأمور في نفسها ممكنة لا واجبة ، بعكس المجبرة الذين قالوا بأن الأمور كلها ضرورية .

بيد أن بعضاً من المتكلمين الفقهاء — مثل أبي حيان التوحيدي — قد حاولوا التوفيق بين الجبر والاختيار ، عن طريق التسليم بوجهتي نظر مختلفتين إلى المشكلة ، فقال أبو حيان في كتابه « الإمتاع والمؤانسة » : بأن « من لحظ الحوادث ، والسكوات والصوارد ، والأوآت ، من معدن الإلبيات ، أقر بالجبر ، وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف . لأن هذه كلها وإن كانت ناشئة من ناحية البشر ، فإن منشأها الأول إنما هو من الدواعي والبواعث والصوارف التي تنسب إلى الله الحق .. فأما من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات من ناحية الكاسيين الفاعلين المحدثين للآئمين المومنين المكلفين ، فإنه يعلقها بهم ويلصقها برفاقهم ،

(١) « ضحى الإسلام » لأحمد أمين ، ج٣ ، الطبعة الثانية ، ص ٥٦ .

ويرى أن أحدا ما أتى إلا من قبل نفسه ، وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره ، وإيثار شقائه ...» ثم يستطرد التوحيدى فيقول : « إن الملحوظين صحيحان ، واللاحظين مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لأنه ليس لكل أحد الوصول إلى هذه الغاية ، ولا لكل إنسان اطلاع إلى هذه النهاية . »^(١) وهكذا نرى أن أبا حيان قد اعترف بصعوبة حل هذا المشكلة ، فأثر التسليم بكل من الجبر والاختيار ، مع اعترافه في الوقت نفسه بالمعجز عن الوصول إلى نقطة التلاقى التى تجمع بينهما .

ولما اشتد الخلاف فى الإسلام بين أنصار الحرية وخصوصها ظهرت محاولات جديدة بقصد التوفيق بين الجبرية والحرية لعل أشهرها تلك المحاولة التى قام بها ابن رشد من أجل التوفيق بين القول بإرادة حرة والقول بالقضاء والقدر . يقول ابن رشد إن الله قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى عبارة عن أصدقاء ، ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا إلا بموافاة أسباب سخرها الله لنا من خارج . فالأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين معا ، أعنى بإرادتنا وبالأسباب الخارجية . أما هذه الأسباب الخارجية فهى المعبر عنها عادة بقدر الله ، وقد سخرها الله لنا حتى نريد بمقتضاها أحد المتقابلين . « فإن الإرادة إنما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق لشيء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج^(٢) » .

حقا إن ابن رشد يسلّم بحرية إرادتنا ، لأن الاستطاعة عنده شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء ، ولكنه لا ينكر وجود الضرورة

(١) أبو حيان التوحيدى : « الإمتاع والمؤانسة » ج ١ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٩ ، ص ٢٢٣ .
(٢) « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » لابن رشد ، ص ١٣٨ .

أصلاً. وهو يضرب لذلك مثلاً فيقول «إنه إذا ورد علينا أمر مفهني من خارج اشتبهنا بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه ، كذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارجنا كرهنا بإضطرار فهربنا منه ^(١) » . ومعنى هذا أن إرادتنا مرتبطة بالظروف الخارجية ، متوقفة على الأسباب والدواعي التي تعرض لها في العالم الخارجي . ولكن كون إرادتنا الباطنة ملولة للأسباب الخارجية ليس إلا تأكيداً لنظرية القائلين بالقضاء والقدر ، وهو ما يعترف به ابن رشد نفسه صراحة حين يقول إن أفعالنا جارية على نظام محدود ، لأنها مسببة من أسباب خارجية نظمها الله . وهكذا ينتهي ابن رشد في الحقيقة إلى التضحية بالحرية لحساب جبرية لا هوتية لا تختلف كثيراً عما ذهب إليه المجبرة من قبل ، وآية ذلك أنه يسلم بأن ليس فاعل حقاً إلا الله تعالى ، وأن اسم الخالق لا يشركه فيه الخلق ، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة ^(٢) . وإذن فإن ابن رشد لم ينجح في التوفيق بين الحرية والجبرية ، وإذا كان هو نفسه قد رفض نظرية الأشاعرة في الكسب (وهي النظرية التي حاولوا بها أن يوفقوا بين المعتزلة والمجبرة) ، فقد يكون من حقنا أيضاً أن نرفض نظريته الجديدة التي حاول فيها أن يسلك سبيلاً وسطاً بين القول بالحرية الإنسانية والإيمان بالجبرية اللاهوتية . والواقع أن القول بالحرية يستتبع حتماً ألا يكون الإنسان مجبوراً من جهة أي نظام خارجي ، بعكس ما يذهب إليه ابن رشد حين يقول إن الإنسان مختار إذا نظرنا إلى الإرادة وحدها ، ومجبر إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية التي تتوقف عليها تلك الإرادة .

٢٩ - أما عند فلاسفة المسيحية فقد اتخذت مشكلة الجبر والاختيار صورة أخرى ، إذ حاول كثير من المفكرين المسيحيين أن يوفقوا بين القول بأن للإنسان حرية اختيار تترتب عليها مسئوليته عن عمة الخير أو كراهيته .

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٢ .

وبين القول بأنه عاجز بذاته عن تحقيق الخير نظرا لفساد طبيعته وانصرافه إلى الشر لولا لطف الله وعنايته . فالمشكلة التي شغلت بال فلاسفة المسيحية طوال العصور الوسطى هي أولا بالذات مشكلة التوفيق بين الإرادة الإنسانية الحرة ، والنعمة الإلهية أو اللطف الإلهي « la grâce divine » . وقد كان من الممكن حل هذه المشكلة حلا فلسفيا منطقيا بالتوفيق بين الحب الإنساني والحب الإلهي ، على اعتبار أن حبنا لله ولید حب الله لنا ، مع القول في الوقت نفسه بأن حبنا لله ، وأتينا لا نكون أحرارا حقا إلا حينما نعمل على أن نتحد بإرادتنا فعلا بإرادة الله الحرة . ولكن نعمة انصرافنا لا هوتيا قد عمل إلى حد كبير على تعقيد هذا المشكلة ؛ وهذا العنصر قد ترتب على مشكلة أخرى سماها بعض فلاسفة العصور الوسطى باسم « مشكلة الانتخاب والردل » . أما هذه المشكلة الجديدة فهي تقوم على القول بأن الله قد سبق فاختار قوما لمصير أبدي سعيد ، وسبق فالتبذ قوما آخرين محدداً لهم مصيراً أبدياً شقيماً . ولكن على أي أساس يستند هذا التقدير الأزلي الذي يترتب عليه مثل هذا الاختلاف الفاسع بين مصيرين ؟ هنا نجد أن بعض مفكرى المسيحية قد رفضوا أن يفسروا هذا الاختلاف بما لدى كل منا من حرية إرادة ، على اعتبار أن الأصل فيه هو « اختيار » *élection* أو « انتخاب » يحققه الله بمحض إرادته ^(١) . فالنعمة الإلهية (أو اللطف الإلهي) على حد تعبير القديس أوغسطين « Saint Augustin » ليست مسببة بأي فضل خاص من قبل الإنسان ،

(١) يقول بولس الرسول في إحدى رسائله ، متحدداً عن يعقوب وعيسو : « إنه وهما لم يولدا بعد ولا فعلا خيراً أو شراً ، لكن يثبت قصد الله حسب الاختيار ، وليس من الأعمال بل من الذي يدعو ، قيل لها [أي لرفقة أمهما] لأن الكبير يستبعد الصغير » (رسالة بولس إلى أهل رومية ٩ : ١١ ، ١٢) ، والكتاب المقدس ينسب أيضاً إلى الله عبارة يقول فيها متحدداً إلى موسى : « إني أصفح عن أمصيح ، وأرحم من أرحم » .

وإنما هي قائمة على حرية الله أولا وأخيرا . وإذا كان الله كثيرا ما يعمل على « خلاص » أو « نجاة » الإنسان ، فذلك لأنه يريد ذلك ، بدليل أنه لا ينقذ جميع الناس^(١) . فالله يختار قوما يكتب لهم الخلاص أو النجاة *le salut* ، وهذا الاختيار (أو الانتخاب) هو من قبل الله ، فعل أزل ، سابق على خلق الإنسان . وهكذا ينتهى أنصار هذا الرأى إلى القضاء على الحرية الإنسانية قضاء مبرما ، فضلا عن أنهم يعمدون في خطأ جسم إذ يتصورون الحرية (أو الحب الإلهي) ، لا على أنه لطف مجاني *gratuit* أو نعمة غير مسببة بحسب ، بل على أنه لطف تعمى *arbitraire* أو نعمة تحكيمية موقوفة على عدد محدود من الناس أيضا .

ولكن هل يمكن اعتبار « اللطف الإلهي » فعلا بذاته « *per se* » ، أعنى بغض النظر عن إرادتنا ، أم هو فعال بشئ آخر « *per aliud* » ، أعنى بواسطة حربتنا التي يتخذ منها واسطة أو أداة ؟ هذه هي المشكلة التي اهتم بحلها كثير من المدرسين في المصور الوسطى ، محاولين أن ينقذوا الحرية الإنسانية من هوة الجبرية الصارمة أو الضرورة الإلهية الأزلية . وقد نجحت عن هذه المحاولة نظرية أخرى مؤداها أن الحرية الإنسانية يمكن أن تقف على قدم وساق مع الحرية الإلهية ذاتها ، ولكن على شرط أن نفهم العلاقة بين الله والالسان على أنها علاقة تضافر ومحبة ، بحيث يظل كل منهما حرا ، على الرغم من هذا الحب المتبادل .

ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين الحرية الإنسانية والجبرية اللاهوتية؟ هذا ما يحاول القديس توما الأكويني أن يوضحه بنظريته المسماة باسم

(١) حقا إن الله — كما يقول القديس بطرس — يريد أن يقبل الجميع إلى التوبة (رسالة بطرس الثانية ٣ : ٩) ، ولكنه لا يهب نعمته للجميع ، ولا يفرض لطفه على أحد ، في زعم القائلين بالانتخاب والردل .

« نظرية التحديد الأزلي الطبيعي » : « *prémotion physique* » ،
ou *prédétermination physique* . وخلاصة هذه النظرية أن الله يريد
كل أفعالنا ، وهو يريدنا على أن تكون بهذا الشكل أو ذاك ، ولكنه
يريدنا في الوقت نفسه حرة ؛ فالله يريد مثلاً أن أحقق هذا الفعل للمعين بمطلق
حريتي ، وتبعاً لذلك فإن فعلى مُراد من قبل الله كما هو ، ولكنه في الوقت
نفسه قد أريد حراً ، فهو حر في واقع الأمر . وإذن فإن حركاتي قد سبق
تحديدنا تحديداً أزلياً من قبل الله ، ولكنها قد جُعِلَتْ بحيث تكون حرة
في الآن نفسه ، فهي مجبورة وحرّة في الوقت نفسه . ولكن هذه النظرية
في الحقيقة إنما تجعل من إرادتنا الحرّة مجرد إرادات ضرورية يحققها الله فينا
وبنا ، بحيث يحق لنا أن نتساءل عن معنى الحرّة في هذه الحالة ما دامت الجبريّة
الإلهيّة هي التي تحقق منذ الأزل كل أفعالنا المرادة . أليس في مثل هذا الرأي
عود صريح إلى الجبريّة اللاهوتيّة ، وتضحية تامة بالحرّة الإنسانيّة على مذبح
القدر الإلهي ؟

ولكن القديس توما الأكويني يعود فيحاول أن يقدم لنا فكرة معقولة
عن الحرّة الإنسانيّة حامداً إلى تحليل مضمون الإرادة . وهنا نجده يقرر أن
الشيء الوحيد الذي يلزم الإرادة هو الخير المطلق أو السعادة القصوى : ذلك
لأن الإرادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فإن ثمة شيئاً لا بد أن تريده بالضرورة
ولا يمكن لها ألا تريده ، وذلك هو الخير المطلق *le bien absolu* الذي من
شأنه أن يشبع سورتها اللامتناهية . ولكن لما كان الخير الذي يعرض لها في
هذا العالم هو بالضرورة خير نسبي لا يخلو من أوجه نقص ، فإن شيئاً
لا يمكن أن يلزم الإرادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة . ومعنى هذا
بعبارة أخرى أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التي تقهر الإرادة على الفعل
إنما هي السعادة القصوى ، فإن الإرادة حرة بالقياس إلى كل شيء آخر ،
أعني بالنسبة إلى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أن هذا الخير المطلق
لا وجود له في عالمنا الحاضر ، ما دامت السعادة القصوى أمراً ممتنعاً في عالم ناقص

على، بالعقاء، والشرور) فإن الإرادة إذن حرة بصفة عامة. وهكذا نرى أن القديس توما يستنتج وجود الحرية (هنا) من وجود الضرورة (هناك) ^(١).

ولكن ما هو موقف الإرادة الإنسانية بالنسبة إلى تلك الحريات الأرضية النافسة؟ هنا ينسب القديس توما إلى الإرادة الإنسانية حرية خاصة يسميها حرية اللاتحديد (أو اللاتمين) *liberté d'indétermination*، فيقول إن الإرادة تجدد نفسها في حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقي به، لأنها قد تنظر إلى مافيه من جاب خير فتنتصر له، أو قد لا ترى منه إلا مافيه من جانب شر فتتنور عليه. وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك، إنما هو نظرها العقلي الذي يترتب عليه حكمها العملي. فالفعل الحر عند القديس توما هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معاً، لأن كل تصميم إرادي هو وحدة مشتركة فوهما سيطرة الإرادة على الحكم العملي (*la maîtrise de la volonté*) (sur le jugement pratique) أو بعبارة أصح، تحديد العقل للإرادة في مجال العملية للوضوعية، وتحديد الإرادة للعقل في مجال العملية التفاعلية. وهكذا ينتهي القديس توما إلى القول بأن حريتنا تنحصر في سيطرتنا على أحكامنا، وسيطرتنا على أحكامنا تنحصر في سيطرتنا على اتباعنا ^(٢).

٣٠ — أما في المصور الحديثة فإننا لا نعدم نظيراً لمذهب القديس توما عند واحد من الديكارتيين الفرنسيين، ألا وهو مالبرانش Malebranche. وهنا نلاحظ أولاً أن مالبرانش يتصور الله على أنه هو وحدة العلة الحقيقية، وأن هذه العلة لا يمكن أن تهبط قوتها للمخلوقات، فهي لا تستطيع بحال أن

Jacques Maritain «De Bergson à Thomas d'Aquin.» (١)
New-York, 1944, pp. 152-176. (*L'idée Thomiste de la Liberté*).
Cf. J. Laporte «La liberté et l'attention selon Saint» (٢)
Thomas.» article dans la «Revue de Métaphysique et de Morale»
1934, p. 24.

تخلق عللا حقيقية بمعنى الكلمة ، لأن الإله لا يستطيع أن يخلق آلهة ^(١) .
 وتبعاً لذلك فإن مالبرانش يقرر أننا لسنا مطلقاً عللاً فاعلية تحدث الحركة ، بل
 نحن مجرد علل « مصادفة » أو علل « اتفاقية » « causes occasionnelles »
 — على حد تعبيره — فهل يكون معنى هذا أننا مجردون من كل فاعلية باطنة ،
 أو أننا لأملاك أدنى حرية؟ هذا ما يجيب عليه مالبرانش بالنفي ، وإن كنا سنرى
 في نهاية الأمر أنه يسلبنا كل حرية . والواقع أن ما يسميه مالبرانش بالحرية إنما هو
 مجرد تعبير عن قدرة الإرادة على الانصراف إلى الذات والالتقياد للخيرات
 الجزئية ، بدلاً من أن تنزع بالضرورة إلى الخير الأسمى بصفة عامة . فالحرية
 عنده هي إمكانية الالتقياد للذة ، والبعد عن الخير الأعظم ؛ وهذا في الحقيقة
 هو أعظم مظهر للعبودية ؛ وأعلى صورة من صور الاسترقاق . ولكن
 مالبرانش يعود فيقدم لنا نظرية أخرى في الحرية تشبه إلى حد كبير نظرية
 القديس توما ، وهذه النظرية تقوم على أساس فكرته عن « الانتباه »
 attention ^١ . وهنا يقول مالبرانش « إن إرادتنا تتجه دائماً نحو ما يبدو
 لها «أفضل» في اللحظة التي يتحقق فيها اختياريها . وعلى ذلك فأننا لو لم تكن
 سادة انتباهنا (أعني أحراراً في توجيه انتباهنا كما نريد) لما كنا أحراراً
 على الإطلاق ^(٢) » . — ولكن الكلمة الأخيرة في فلسفة مالبرانش إنما هي
 الله الذي يفعل كل شيء ، والذي هو في الحقيقة خالق لأفكارنا ولذاتنا وألامنا .
 أما الإنسان فإنه عنده أقرب ما يكون إلى العدم ، لأنه ليس بعملة حقيقية
 من جهة ، ولأن الله الذي يوجد وحده هو الذي يحقق كل شيء في الوجود
 من جهة أخرى كما يظهر بوضوح من نظرية مالبرانش في وحدة الوجود .

Cf. Fouillée « Histoire de la Philosophie », nouv. éd, p. 284 (١)

Malebranche « Entretiens métaphysiques » 12^e entretien, (٢)

. (cf. J. Laporte « La liberté selon Malebranche », article dans « la Revue de Métaphysique et de Morale. » , juillet 1938, pp 363-372. —)

أما عند اسبينوزا فإن مذهب وحدة الوجود يتخذ صورة مطلقة تتعارض كل التعارض مع القول بالحرية ، ولهذا فإن اسبينوزا ينكر أوليا *à priori* تلك الحرية باسم طبيعة الله نفسه ، كما ينكرها أيضاً بعدياً *à posteriori* باسم تلك الرياضيات الباطنة التي تتحكم عنده في أفعالنا وأهوائنا سواء بسواء . والواقع أن اسبينوزا يوحد بين الله والطبيعة ؛ ولما كانت طبيعة الله عنده خاضعة لضرورة مطلقة هي التي تكون صميم الإرادة الالهية ، فإن من المستحيل إذن أن يكون شيء « ممكن أو حادث » « *contingent* » في الطبيعة . وتبعاً لذلك فإن كل ما في الطبيعة خاضع لضرورة الطبيعة الالهية ، وهو لا يمكن إلا أن يوجد بشكل معين وأن يحدث بعض الآثار المعينة بطريقة معينة^(١) . ومن جهة أخرى ، فإن الإرادة عند اسبينوزا لا يمكن أن تسمى علة حرة ، بل هي مجرد علة ضرورية ؛ وهذا معناه أن الله لا يحدث معلولاته بفعل حرية إرادته ، بل من المستحيل أن تكون إرادة الله مخالفة لما هي عليه ، كما يقضى بذلك الكمال الإلهي . ويشرح اسبينوزا هذه القضية فيقول إن الله قد خلق الأشياء بكمال مطلق ، ما دامت هذه الأشياء قد صدرت صدوراً ضرورياً عن طبيعة سامية هي أرفع صورة من صور الكمال^(٢) .

حقاً إن البعض يتوهم أن كل شيء يتوقف على إرادة الله المطلقة ، بحيث أنه لو أراد الله أن يجعل من الكمال الحاضر نقصاً مطلقاً لا استطاع بمحض إرادته أن يفعل ذلك . ولكن مثل هذا الزعم ينطوي على القول بأن الله الذي يملك بالضرورة فكرة واضحة مما يريد أن يفعله ، قد يستطيع بمحض إرادته أن يتصور الأشياء على نحو آخر أو أن يغير من فكرته عن الأشياء ، وهذا في الحقيقة محال . والواقع أن كل ما في الوجود يتوقف على قدرة الله ؛ فلكي

Spinoza : «*Ethique*» prop. XXIX. (Démonstration). (١)

Ibid. prop. XXXVI, appendice. (٢)

تصبح الأشياء مخالفة لما هي عليه بالفعل ، ينبغي أيضاً أن تصبح إرادة الله مغايرة لما هي عليه بالفعل . ولكن لما كان من المستحيل أن تتغير إرادة الله ، فإن الأشياء لا يمكن أن تصبح مغايرة لما هي عليه . وأما القول بأن الله يعمل في سبيل تحقيق الخير ، فإنه يفترض وجود حقيقة خارجية يعمل الله على مطابقتها أو السعي إلى تحقيقها ، كأن نعمة مثالا أعلى منه ينبغي له أن يعمل على محالته . ومثل هذا الرأي ينتهي إلى القول بخضوع الله لضرب من القدر *destin* ، في حين أن الله هو العلة الأولى ، بل العلة الحرة الوحيدة لوجود الأشياء ولما هيته على حد سواء ^(١) .

ولكن إذا كان كل ما في الطبيعة - كما يزعم اسبينوزا - إنما يحدث وفقا لضرورة أزلية وكال مطلق ، فهل يكون معنى هذا أن الحرية الإنسانية إن هي إلا وهم من الأوهام ؟ هذه هي النتيجة للنظرية التي يستخلصها اسبينوزا من مقدمات مذهبه ، فيجعل الإنسانية مجرد ظواهر آلية تسير وفقاً لقوانين ثابتة كالقوانين الرياضية سواء بسواء . ولكن إذا كان الله هو كل شيء ، أو إذا كان نعمة ضرورة إلهية شاملة ، فهل يكون الإنسان مجرد « حجر ملقى لا يملك في نفسه اختياراً » ؟ ألا تقصد التجربة بأننا تتغير ، وأنه ليس نعمة ضرورة مطلقة باطنية فينا ؟ وفضلا عن ذلك ، فما الذي يمنعنا من أن نفترض أن الله قد أراد فعلا أن تكون هناك مخلوقات حرة فاعلة ، أعنى إرادات أخرى غير إرادته الخاصة ؟ بل لماذا لا نقول إنه لما كان من المستحيل أن تكون الأشياء مخالفة لما يريد الله ، فإنه لا بد أن تكون لدى الله قدرة على خلق

(١) Ibid., prop. XXXIII, Scolie III. يرى اسبينوزا أن الله هو « العلة

الحرة الوحيدة » لأن فعله قائم على قوانين طبيعته وحدها ، دون أن يكون الله خاضعا لأي قوة خارجية . ولكن اسبينوزا لا ينسب إلى الله حرية إرادة ، لأنه =

موجودات حرة ؟ حقا إن مثل هذه القدرة المستقلة التي يهبها الله بمحض إرادته لإرادات أخرى قد تبدو للبعض بمثابة نقصان « diminution » في القدرة الالهية ، ولكن أليس في وسعنا أن نقول إن قدره الله المطلقة تتمثل في صورة أسمى ، وتظهر بشكل أوضح ، حينما تخلق موجودات قادرة حقا ، بدلا من أن تخلق موجودات عاجزة لا تملك قدرة ذاتية ولا تقوى على توجيه نفسها ؟ والحق أنه ماذا عسى أن تكون تلك المقدرة الالهية ، إذا كان كل ما تستطيع أن تفعله إنما هو أن تخلق أشباح موجودات ؟ أليس مثل هذا الخلق بعيدا كل البعد عما تتصوره عن قدرة الله المطلقة ؟ وإذن فلماذا لا نقول إنه كلما أعطى الله مخلوقاته قدرة مستقلة ونشاطا حقيقيا ، كانت قدرته أكل وأظهر ، لأن عظم المنحة يكشف عن عظمة المانح ، وحريرتنا هي في الحقيقة أصدق تعبير عن قدرة الله المطلقة ؟

الواقع أن الجبرية اللاهوتية ليست سوى نتيجة منطقية للمذهب وحدة الوجود ، لأن القول بأنه ليس ثمة سوى وجود واحد ضروري ، لا بد أن يستتبعه بالضرورة ألا يكون الإنسان حراً على الإطلاق . فإذا أردنا أن نرد للإنسان حريته المفقودة ، كان علينا أن نرفض ذلك المذهب الذي يجعل منه مجرد كائن متناه يترتب ترحبا ضروريا على وجود « واجب الوجود » الذي هو كائن مطلق ضروري . — وهذا ما يعبر عنه أحد فلاسفة الحرية (في القرن التاسع عشر) ألا وهو سكرتان Secrétan بقوله : « حينما نبدأ من الضروري

= يرى أن ليس ثمة لإرادة أو عقل في الله ، وإلا لكان من الممكن للأشياء أن تكون مختلفة عما هي عليه الآن . وهذا منناه أنه قد كان يمكن أن تكون لله طبيعة أخرى مختلفة عما له الآن ، وبالتالي فإن الله (في هذه الحالة) لن يكون كاملا بأرفع معاني الكمال .

(أو واجب الوجود)، فالتنا لا يمكن مطلقاً أن تصل إلى الممكن . « وتبعاً لذلك فان سكرتان يذهب (على العكس من اسبينوزا) إلى أن الله هو الحرية المطلقة. وهنا نرى سكرتان يستعمل عبارات قوية تذكرنا ببعض أقوال مشهورة لأفلاطون، فيقول إن الله حر حتى بازاء حريته نفسها . فهو ليس إلا ما يريد أن يكون ، بل هو كل ما يريد أن يكون ، لأنه يريد أن يكونه . أما فكرة الموجود الكامل بطبيعته فهي في نظر سكرتان فكرة متناقضة ، لأن مثل هذا الكائن الكامل سيكون أقل كمالاً من ذلك الذي يجب نفسه مثل هذا الكمال بمحض حريته ^(١) . فالموجود المطلق لا يملك طبيعة قد فُرضت عليه فرضاً كما أنها هي قضاء Fatum بعانيه ويخضع له ، بل هو علة كماله ، وأصل روحيته ، أعني أنه حرية مطلقة ^(٢) .

ويمضي سكرتان في مذهبه الميتافيزيقي القائم على فكرة الحرية ، فيحاول أن يفسر الخلق على أنه إنتاج حر يقوم على تلك الإرادة الإلهية التي تحققت ، ولكنه يأتى أن يقول إن الله يتجسد في خليقته ، ولهذا نراه يقرر أن ما في «الخلق» من معجزة إنما ينحصر في الاستقلال الذاتي الذي يمنحه الله للخليقة . والله لا يخلق حباً في مجد ، أو رغبة في إظهار جلاله وعظمته ، أو طمعاً في أية غاية من الغايات ، لأن الخلق عندئذ سيكون فعلاً ضرورياً ، وإعسا هو يريد الخليقة لذاته هو؛ أعني أنه يحب الخليقة، فهو يريد لها كفاية، وهو يريد لها حرة . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن سر الخلق ينحصر (على حد تعبير برجسون) في إيجاد مخلوقات خالقة - . فالموجود الذي يخلقه الله موجود ناقص عليه أن يكمل نفسه بنفسه ، أو أن يخلق نفسه بنفسه . ولكن على الرغم من أن

Cf. Secrétan «La Philosophie de la Liberté», II, 16 (١)

Cf. E. Boutroux «Nouvelles Études d' Histoire de la (٢)

Philosophie», Alcan, 1927, p. 224

حربتنا في جوهرها مقدره إلهية فإن الإنسان قد يتمرد بجرسته على الله نفسه ، وهذا هو الأصل في سقطة الإنسان الأولى « la chute » . والواقع أن الخليفة حينما تنزع إلى الاستقلال عن الله ، فهمى إنما تريد هلاكها الذاتي وفناءها التام ، مادام الله هو أصل وجودها ومبدأ حياتها ؛ ولكن مثل هذا الفناء مستحيل ، لأن الله يريد بها بإرادة مطلقة فلا بد من أن تعود الانسانية في نهاية الأمر إلى تلك الوحدة الأولية التي صدرت عنها ، لأن لدى الانسانية من القدرة على إصلاح ذاتها ما قد يسمح لها خلال تاريخها الطويل بأن تسير في الطريق المؤدى إلى الحب الالهي ، فتعود في خاتمة المطاف إلى الحرية المطلقة . ولكن لا بد من أن نجيب العناية الإلهية فتهب الخليفة من نعمتها (أو لطفها) grâce ما يسمح لهذه الخليفة الساقطة بأن تصلح من ذاتها ، حتى يتهيأ لها أن تعود إلى الوحدة الإلهية الشاملة ^(١) .

أما عند الفيلسوف الفرنسي لكييه Lequier فإن الحرية هي عبارة عن خلقنا لذواتنا : « أن تكون حراً : هذا معناه أن تعمل ، لا أن تخضع للصيرورة ، ولكن عليك أن تعمل بحيث تخلق ذاتك » ^(٢) . فإذا ما تساءلنا عن السبيل إلى التوفيق بين هذه الحرية وبين القدرة الإلهية ، أجابنا لكييه

Cf. E. Bréhier « Histoire de la Philosophie », t. II., (١)
fasc. IV., Alcan, 1932, p. 964.

Jules Lequier « La Recherche d'une Première Vérité » (٢)
éd. Dugas, 1925, p. 143.

يلاحظ أن سارتر قد أخذ هذه العبارة عن لكييه ، فأصبحت عنده مبدأ هاماً من المبادئ الوجودية القائلة بخلق الذات . « faire, et en faisant se faire. »
cf. J-P. Sartre « L'Être et le Néant », p. 63b).

ولكن سارتر يعضف إلى هذه العبارة الجملة الآتية : —
(et n'être rien que ce qu'il s'est fait »
فالإنسان في نظر سارتر ليس شيئاً آخر سوى ما يخلق من نفسه .

بأن عظم المقصد الإلهي يتجلى بشكل واضح في خلق الله لموجود مستقل ، موجود حر بكل معنى الكلمة ، أغنى شخصية حقيقية تستطيع شيئاً بدون الله نفسه . فالإنسان (كوجود حر) هو بلا شك تحفة الخلق ، وأعظم روائع الفن الإلهي . ولكن لكييه يرى في سر الخلق لغزاً غامضاً لاسبيل إلى تفسيره ، لأنه إذا كانت الحرية الإنسانية واقعة حقيقية ، فإن الزمان لا يقل واقعية عن الأبدية ، بل هو يتمتع بوجود متميز عن وجود الأبدية نفسها . وهكذا يقول لكييه بأن التعاقب الزمني موجود فعلاً ، حتى بالنسبة إلى الله نفسه ، وكأن الله ينتظر قراراتنا وتصميماتنا ، أو كأنها هو يرى الظواهر تتعاقب في الوجود الزماني واحدة بعد أخرى ^(١) . ومعنى هذا أن لكييه ينسب إلى الله ضرباً من التغير ، كما سيفعل من بعد تحت تأثيره كل من رولف وليم جيمز .

ولكن على الرغم من دفاع لكييه الحار عن الحرية الإنسانية ، فإنا نعبده يعود فيصطدم بمشكلة التحديد الأزلي أو التقدير الإلهي السابق *prédestination* كما اصطدم بها من قبل كل القائلين بالجبورية اللاهوتية . وهنا نرى لكييه يعجز عن التوفيق بين قدرة الله وحرية أفعالنا ، حتى أنه ليسلب الحرية الإنسانية كل شعور بذاتها وبتأثير أفعالها ، لكي يخضع الإنسان في النهاية لحكم الله المطلق . وهكذا نراه يقول « إن الله ليعرف قلب الإنسان خيراً مما يعرفه هو نفسه ... وما الأصل في تواضعنا سوى شعورنا بالجهل ، لأننا لا نستطيع أن نميز أي الأفعال حر وأياها ليس بحر » ويضيف لكييه إلى ذلك قوله إن كل إنسان يسجل في تاريخ العالم بفعله الحر شيئاً لا يمكن أن

(١) يقول لكييه . « إن تعاقب الأشياء يلقي ظله حتى على الله » ، وهذا نص

عبارته بالفرنسية : —

« La succession des choses porte son ombre jusque sur Dieu » .

يمحي أو يزول . حقا إن الإنسان نفسه — وهو صاحب هذا الفعل — قد ينساه ، وأما الله فإنه قد رآه وهو يحفظه ويعمل على بقاءه . « وماذا عسافا نعرف عن ذلك الأفق الواسع الذي سوف يفتح أو يقفل في المستقبل أمام كل فعل من أفعالنا حتى ولو كان فعلا صغيرا ضئيل القدر . . إن وجودنا الخاص ليفلت منا باستمرار ، وهو يندبنا عنا على الخصوص حينما تتسع دائرته ويمتد نطاقه ^(١) » . وهكذا نرى في النهاية أن فلسفة لكييه في الحرية تدعنا في جهالة تامة بذواتنا ومصيرنا ، على العكس من فلسفة فيشته مثلا .

٢١ — لقد رأينا حتى الآن كيف أن الجبرية اللاهوتية قد استندت إلى القدرة الإلهية المطلقة لانكار وجود حرية لدى الإنسان ، بدعوى أنه لو كان الإنسان حرا ، لكان مستقلا عن الله ، وهذا محال . ولكننا رأينا أيضا كيف حاول كثير من فلاسفة الحرية أن يردوا على هذا الزعم بقولهم إن هذا القياس فاسد ، لأن الإنسان إنما يستمد ذلك الاستقلال من الله نفسه . بيد أن أنصار الجبرية اللاهوتية يعمدون فيؤكدون استحالة الحرية ، لأن علم الله السابق يفترض أن كل التنبؤات الإلهية لا بد بالضرورة أن تتحقق ، فكل ما نفعله إذن مجبور محتوم ، أعني أن حياتنا بأسرها مقدرة بقضاء إلهي سابق . والواقع أن القول بالاختيار قد يبدو متعارضاً مع العلم الإلهي الأزلي ، وهذه مشكلة هامة اصطدم بها المتكلمون والفلاسفة من قديم الزمان ، وعبر عنها عمر بن الخطاب بقوله :

علم الله قبل خلقي أني أشرب الخمر ثم لا أتخلى
فإذا ما منعت نفسي منها كان في علم الله من قبل جهلا

Lequier «La Recherche d'une première vérité», P. (٦)
148 & 298 (cité par E. Bréhier
«Histoire de la Philosophie», t II IV p. 969)

© 2000 Blackwell Science Ltd *Journal of Internal Medicine* 247: 399–406

بيد أن البعض قد يعترض بقوله إنه إذا كان الله يعلم كل شيء ، ولا يخفى عليه أمر مقبل أو مبدى ، فلماذا خلق الشرير مع عالمه بشره ؟ لماذا يدفع الله بآسان شرير إلى عالم الوجود ، وهو عالم بما سيكون من أمره ؟ هنا يجيب بعض اللاهوتيين على هذا الاعتراض فيقولون « إن الله لم يخلق أحداً للهلاك . لأن علة الميلاد شيء ، وعلة الهلاك شيء آخر . فإن علة الميلاد إحسان الخالق ، وعلة الهلاك استحقاق المخالفة » . فالله حينما خلق الشرير قد جاد عليه بنعمة الوجود ، ولا شك أن الوجود خير من العدم . وليس على الله جناح إذا أساء الإنسان استعمال إرادته ، فإن الحرية خير في ذاتها ، ولكنها لا توجد إلا حيث تكون القدرة على الخير والشر معاً . بيد أن فيلسوفاً مثل بيل Bayle قد يعترض من جديد على هذا الرد فيقول : « إنك إذا أعطيت خصمك خيطاً من الحرير ، وكنت تعلم علم اليقين أنه سيستخدمه بمطلق حريته في خنق نفسه ، فانك بذلك تكون قد أزهدت روحه » . ومعنى هذا — في نظر بيل — أن الله مسئول فعلاً عما تقتربه من شرور ، لأنه هو الأصل في كل ما نجلبه علينا الإرادة الحرة من شرور ، مادام لديه من العلم السابق ما يكشف له سلفاً عن النحو الذى سيستخدم عليه الإنسان تلك الإرادة . ولكن ليبنتس يرد على هذه الحجة فيقول : إن من الخطأ أن تفصل صفات الله بعضها عن بعض ، فنعزل حكمة الله عن قدرته ، لكى نزع من بعد أن على الله أن يهبنا السعادة ، دون أن يحملنا على أن ندفع الثمن غالياً ، بتلك التجارب التى يَـزُجُّ بنا فى غمارها ، عالمك سلفاً أن السكثيرين سيرزحون تحتها . الحق أن مثل هذا القول ينطوى على نظرة تشيئية تتصور الله على غرار الانسان ، وتلزم الله بأن يراعى الانسان وحده ، بدلا من أن يراعى الكون بأكمله . وهكذا نرى أننا حينما نعمد إلى تجريد الأشياء بأن تفصل الأجزاء عن الكل ، والجنس البشرى عن الكون ، فاننا قد نستطيع أن نقول إن فى وسع الله أن يحمل من الفضيلة حقيقة خالصة توجد فى العالم بدون أدنى شائبة من شوائب الرذيلة . ولكن مادام الله قد مباح بوجود الرذيلة ، فلا بد إذن.

أن يكون نظام الكون هو الذى قد تطلب ذلك . وما قد يبدو لنا اضطراباً في الجزء ، ربما كان نظاماً في الكل ^(١) .

وإذن فإن علم الله السابق بما سيترب على الحرية من شرور لا يستتبع مطلقاً أن يكون الله هو خالق تلك الشرور . حقا إن العقل الإلهي يرى دفعة واحدة سياق النظام الكوني ، كما أنه يرى العالم بأسره في كل جزء من أجزائه ، لما بين الأشياء من ترابط وثيق ، ولكن هذا لا يعني بحال أن يكون في علم الله السابق تحديد للحرية أو لإلزام لنا بارتكاب ما نرتكب من شرور . والواقع أننا لو نظرنا إلى الإرادة الإنسانية — في حد ذاتها — فلنأمننا سنرى أنها لا تستطيع مطلقاً أن تتحدد ذاتها أو تنكر نفسها . حقا أن الكائنات الحادثة تتقبل وجودها قبل أن تتسلم حريتها (وهي تلك الحرية الصادرة عن هذا الوجود نفسه) ، ولكن ليس شئاً فيها لديها من قوى ومقدرات ، بل حتى في مظاهر نقصها وضعفها ، يمكن أن يدحض ذلك الخير الأصلي الذي تنطوي عليه دعوتها إلى الوجود . وإذن فإنه لمن الخطأ أن يؤخذ على الصلاح الإلهي أو الخير المطلق أنه دعا تلك الموجودات الحادثة إلى الوجود ، إذ اللوم إنما يقع عليها إذا أساءت استعمال تلك القدرة التي منحت لها ، والتي هي بلا ريب خير لا عيب فيه ، ولعمرة كبرى لا يرق إليها أي شك أو إنكار أو جحود ^(٢) .. وهنا قد يعترض بعض أنصار الجبر بقولهم إنه قد كان من الأفضل للإنسان أن يكون خاضعاً لميكانيكية رابطة تكفل له السعادة من أن يجد نفسه ماله الحرية ألمية لا ينجي من ورائها سوى للتناعب والآلام ؛ ولكن هؤلاء ينسون أن الإنسان لا يمكن أن يستمتع بسعادة يضرع أنها قد

(١) cf. Leibniz : « Théodicée » pp. 128 — 129.

(٢) Maurice Blondel « L' Action » t.11. p. 355.

فُرضت عليه فرضاً أو أنها ليست ثمرة لجهوده الخاصة . فالحرية هي الوسيلة الوحيدة لاكتساب سعادة يعمر المرء حقاً بأنه أهل لها ، مادام قد اجتناها . بسمية المتواصل وجهوده المتوالية . ولماذا لا نقول إن الحرية نفسها هي إحدى هذه النعم التي يكتسبها الإنسان (الى حد ما) بما يبذله من جهود في سبيل تحريره ذاته ؟ لقد سبق أن رأينا أن الحرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الشخصية . وقد رتبنا الذاتية على خلق ذواتنا ، فلماذا لا نقول مع «مارسل» إن الذات نفسها ليست واقعة بل كسباً نحققه وهدفنا نسمى إليه ^(١) ؟ لا ريب أن الحرية هبة منحة لنا ، ولكن علينا أن نتقبل تلك الهبة وأن نعمل على ممارستها واستخدامها حتى تصبح ملكاً لنا . وهكذا تتحول الحرية من هبة أو منحة ، الى كسب أو نصر .

(١) cf. G. Marcel • Du Refus à l'Invocation • p. 236.

الباب الثالث

حرية الارادة وإرادة الحرية

الفصل السابع

بين الفكر والارادة

٣٢ — حينما نتحدث عن « الإرادة » فإننا نمنى المبدأ الحقيقي للفعل ، والفعل هو الجسر الوحيد الذي به نمبر الهوة للوجود بين الفكر والوجود . والواقع أن الإرادة لا يمكن أن تظل محصورة في دائرة « النية » أو « التصور » أو « الفكر » ، وإن كانت الفكرة لازمة للإرادة حتى تستطيع أن تحدد بيتها وتعين مقصدها . فالإرادة تفترض غاية تسعى إلى تحقيقها ، وفكرة تعمل على تنفيذها ، ومادة تسعى إلى بعث الروح فيها ؛ وهي بهذا المعنى عبارة عن حلقة الاتصال بين الذات والموضوع . وإذا تأملنا الحياة الإنسانية بصفة عامة فإننا نلاحظ أن هناك بوناً أو مسافة معنوية بين النية والغاية ، أو بين الإرادة والاستطاعة ، لأن الطبيعة تعمل دائماً على إيجاد هوة بين الرغبة وإشباعها . ولهذا فإن الإرادة تتحدد بالمسافة للعنوية التي تفصل النية intention عن الغاية fin . وإذا كانت الإرادة تفترض الحرية ، فذلك لأنها ليست سوى تحقيق للفاعلية الإنسانية . فالإرادة تعبر دائماً عن طابع « الخلق » création الذي يقسم به النشاط الإنساني ، لأن من شأنها أن تستحدث أعمالاً مرئية تعمل على تحقيقها في العالم للسادى ، وهذه الأعمال سرعان ما تصبح حقائق في نظر الآخرين ، فلا تصبح موجودة فقط بالنسبة إلينا بل تتولد عنها مسؤولية تترد إلينا ، وأصداء خارجية تمتد أيضاً إلى الآخرين . ولسنا نريد أن نسهب في تحليل الإرادة ، ولكننا سنقتصر على القول بأن الإرادة تتطلب دائماً جهداً يحقق ، ومقاومة تقهر ، وغاية تحصل . وما يحقق في الخارج بفعل الإرادة من شأنه دائماً أن يغير من ذاتي ، كما أنه يغير دائماً من شكل العالم^(١) .

لقد جعل ديكارت من « الفكر » حقيقة يقينية أولية حاول أن يقيم على أساسها سائر الحقائق الأونطولوجية (أو الوجودية) ، فقال بأن الذات عبارة عن وجود كل ماهيته التفكير . ولكن ماذا عسى أن يكون هذا التفكير ؟ وهل نحن هنا بصدد ماهية حقيقية ، أم نحن بصدد مجرد إمكانية ؟ الواقع أن الفكر إنما ينحصر في تلك التفاعلية التي يتوقف علينا نحن أن نمارسها ، فهو ليس شيئاً إلا بهذه للممارسة التي هي صدم وجوده ، أو هو بالأحرى وجود لا بد من أن يتحقق حتى يكتسب لنفسه ماهية . وإذا كانت الصفة المميزة للأشياء هي أنها موجودات متحققة من ذى قبل ، أعني وقائع حقيقية ماهيتها هي الأساس الذي يقوم عليه وجودها ، فإن الصفة المميزة للأشخاص هي أنهم موجودات ليست متحققة أو كائنات ليست متحددة . فالوجود المعطى لنا ليس وجوداً محدداً من ذى قبل ، بل هو عبارة عن وجود إمكانيتنا الخاصة : *l'existence de notre propre possibilité* ، أو هو وجود فامض تلتبس به عدة إمكانيات يتوقف علينا نحن أن نختار فيما بينها . وعلى ذلك فإن الذات (كما سبق لنا القول) ليست سوى القدرة على تكوين الذات ، أو هي عبارة عن خلق النفس لنفسها . وهكذا نستطيع أن نقول مع بعض الوجوديين بأن الوجود عندنا يسبق الماهية ، أعني أن وجودنا هو قدرتنا على خلق ما هيتنا . ومعنى هذا أننا حيناً ننظر إلى الذات أو الأنا ، فإننا نلاحظ أن الوجود عندها هو الشرط الأول لتحصيل الماهية ، في حين أن الوجود الذي تتمتع به الأشياء يحقق في الظاهر ماهية سابقة ، فهو وجود يدرك على صورة متحققة ، لا على أنه فعل يحقق نفسه . والواقع أن طابع الوجود الإنساني هو الذي يجعل من كل فرد منا موجوداً قد قذف به وحيداً في هذا العالم ، وسط إمكانيات خاصة عليه هو وحده أن يكشف عنها ويعمل على تحقيقها بفعله . وربما كان الوجود الإنساني هو ذلك الفعل الذي به آخذ على عاتق وجوداً معيناً هو وجودي الخاص ، فأحمل مسئولية واقعية أمام نفسي وأمام كل موجود آخر . وطالما أنني لم أعبء بعد عن هذا الوجود في الخارج ، فإن وجودي لا بد أن يظل

وجوداً يمكننا ، لأن هذا التعبير هو وحده الذى يكشف عن حقيقة وجودى ،
محققاً بذلك ما لدى من إمكانيات^(١) .

إن الفلاسفة ليتحدثون كثيراً عن « الروح » باعتبارها جوهرأ منفصلاً ،
ولكن الروح ليست سوى « فاعلية » متحدة اتحاداً وثيقاً بما تحقق من
نشاط ، وما تمارس من فعل ، فهى عبارة عن « حرية » ، والجسم منها هو
بمثابة الأداة التى تسمح لها بأن تحقق ذاتها من حيث هى روح . والواقع أن
الموجود الإنسانى لا يشعر بوجوده إلا أثناء ممارسته لما لديه من قوى . بل هو
لا يشعر بقوته ولا يكشف قدرته إلا عن طريق الممارسة الفعلية لما لديه من
نشاط . وكل فرد منا حينما يشرع فى تحقيق ذاته عن طريق الفعل يشبه إلى حد
كبير ذلك السجين الذى يحطم سلسله ، أو تلك الحشرة التى تخرج من الشرقة .
وأما قبل الفعل ، فإن الإنسان يشعر بأن لديه إمكانية محضة لا يعرف مداها ،
مادام لم يحو لها بعد إلى فعل ولم يتم بتحقيقها فى الخارج . ولكنه يعلم مع
ذلك أن تحقيق تلك الامكانية رهن بإرادته ، لأن تلك القوة مودعة بين يديه ،
وعلى ذلك فإن الإنسان لا ينفذ إلى ذاته إلا بمقتضى ذلك الفعل نفسه الذى به
يخرج من ذاته . ولا يعود الإنسان إلى ذاته ، إلا فى تلك اللحظة عينها التى فيها
يخرج من ذاته : وهكذا نراه يحصل فى آن واحد وجوداً باطنياً خفياً يتوقف
عليه وحده ، ووجوداً خارجياً علنياً يسمح له بأن يأخذ مكانه فى العالم . وليس
من شك فى أن الذات فى حاجة دائماً إلى أن تجدد لنفسها مكاناً فى العالم الخارجى ،
لأن حريتها تريد دائماً أن تعبر عن نفسها فى الخارج لكي تسجل نفسها فى عالم
الآخرين . والقول بأن الذات حرة إنما يعنى أنها لا تكف عن خلق نفسها ،
لذاتها ، وللاخرين معاً . وحينما تتجلى الذات فى الخارج ، فإنها تتصل اتصالاً

L.Lavelle «Introduction à l' Ontologie» , 1947,

(١)

P U F. pp 28-38

مباشراً بالواقع ، وتتقبل منه التحديدات المختلفة التي نولها لظلت دائماً مفتقرة إلى مضمون ^(١) .

يمكننا إذن أن نقول إن « الفعل » هو التجربة الأولية التي تمارسها الذات بمجرد وجودها في الكون . وما الفعل — كما لاحظ « لافل » — سوى تعبير عن مشاركة الذات أو الأنا للوجود . والواقع أن كل فرد منا لا بد أن يكون قد أحس أثناء فعله أنه يتخذ موقفاً خاصاً بازاء العالم ، أو أنه على أقل تقدير يعبر عن ذاته أمام الآخرين . فالترابط المباشر الذي يوجد بين الذات والوجود الخارجى إنما يتحقق بالفعل الذى يخلع على الذات معناها ويكشف عن قيمتها ويؤكد وجودها . وهكذا نرى في « الفعل » مظهرآ لوحدة الفكر والارادة وتعبيراً عن الترابط الوثيق بين الذات والوجود ^(٢) .

٣٣ — لقد حاولنا حتى الآن أن نتخطى كل تعارض بين الفكر والارادة، لكي نكشف عن وجود « الحرية » في صميم الفعل الذى به تحقق الذات وجودها ؛ ولكن هذه المحاولة يجب أن تعد خطوة أخيرة في مجال الكشف الوجودى عن معنى الحرية ، لأن الفلاسفة قد توقعوا طويلاً عند مشكلة الصلة بين العقل والحرية خصوصاً حينما حاولوا أن يلتمسوا دليلاً عقلياً لاثبات وجود الحرية . وهنا يمكننا أن نغير إلى مذهب لكييه Lequier في الحرية ، وهو ذلك المذهب الذى يحاول أن يجعل من الحرية نفسها شرطاً ضرورياً للبحث عن الحقيقة ، أعنى « شرطاً إيجابياً وضعياً » positive يجعل منها أداة أو وسيلة للمعرفة . ولكن ماذا عسى أن تكون الحرية في هذه الحالة ؟ يرى لكييه أن الحرية لا توجد إلا في باطن ذلك التأمل العقلى الذى فيه تبحث عن حقيقة أولية : حقيقة تكون كافية بذاتها وغير قابلة للشك بأى حال . وإن لكييه

L. Lavelle: «De l' Acte», pp. 284, 285, 343 (١)

L. Lavelle «La Présence Totale», p. 31 (٢)

ليبدأ من الشك كما فعل ديكارت من قبل ، ولكنه سرعان ما يتوصل إلى يقين أولي يجمده في « الحرية » نفسها ، باعتبارها شرطاً ضرورياً للبحث . « إذ كيف أخطو خطوة واحدة في سبيل البحث ، بل كيف أقوم بأدنى محاولة في هذا المضمار ، إن لم يكن ذلك بفعل تلك الحركة الحرة ، حركة فكري نفسه ؟ أجل ، كيف أشرع في البحث ، وكيف أحدد لنفسى غاية ، وكيف أتخلى عن سائر مبادئ وأفكارى السابقة ، بل كيف أحاول أن أصل إلى حالة من الاستقلال الفكري والأمانة العلمية ، إذا كانت أفكارى تتولد من تلقاء ذاتها وتتعاقب واحدة بعد أخرى ، وفقاً لنظام لأملك من أمره شيئاً ، وعلى نحو لا سبيل لي إلى تغييره ، مادامت كل فكرة لا بد أن تكون في اللحظة الواحدة بهذا الشكل المعين ، ولا يمكن مطلقاً أن تكون إلا كذلك ؟ »^(١) . الحق أن الحرية ليست شيئاً آخر — في نظر لكييه — سوى القدرة على التحكم في أفكارنا ، بحيث نخلص على هذه الأفكار نظاماً خاصاً لا يكون من الضرورة الطبيعية في شيء . بيد أن الحرية هي نفسها الحقيقة الأولية ، لأن اليقين الأول الذي تتوصل إليه عن طريق البحث إنما هو تلك للقدرة على التحكم في أفكارنا ، وهذه للقدرة هي كما قلنا عين الحرية . وهكذا نرى أن الكشف عن الحرية إنما يتم وفقاً لعملية تشبه إلى حد كبير ضرباً من التحليل الجبري ، لأن السؤال عن الحقيقة الأولى سرعان ما يستحيل هو نفسه إلى علم يبحث عن ذاته ، ويولد بذاته الإجابة على نفسه ، أعني أنه سرعان ما يصبح علماً قد وجد ذاته . والخطأ هنا إنما ينحصر في أننا نريد أن نبحث عن شيء ، أعني أننا نريد أن نعتز على يقين أو بينة ، مما قد يكون من شأنه أن يلزمنا بتقوير الحقيقة ، في حين أن ما ثبت وجود الحرية إنما هو البحث نفسه من حيث هو فعل الحرية .

J Lequier «La Recherche d'une Première Vérité» pp. 104, 107 (١)

(cité par E. Bréhier « Histoire de la Philosophie » t II IV p.p. 967.)

وقد تأثر رنوفيه بنظرية لكييه في الحرية فذهب إلى أن حرية الإرادة ليست ينبوع الحياة الأخلاقية لحسب ، بل ينبوع الحياة العقلية أيضا ، باعتبار أنه لا يمكن أن يكون نعمة يقين بدونها . ويذهب رنوفيه إلى أن كل تصميم تتخذه الإرادة هو في حد ذاته حكم judgement ، فهو ينطوي على سبب يبرره أو مسوغ يفسره ، ولكن رنوفيه (وإن كان يرفض حرية عدم الاكتراث) يقرر أيضا أننا سادة أحكامنا كما أننا سادة عواطفنا وبواعثنا ودوافعنا . بل نحن نستطيع فعلا أن نضيف إلى سلسلة تلك البواعث بواعث أخرى جديدة . فهل يكون معنى هذا أن رنوفيه يريد أن يدخل « حرية عدم الاكتراث » (أو حرية الاستواء) حتى في مجال الحكم نفسه ؟ .. ولكن إذا كان من الواجب أن نرفض هذه الحرية في مجال الإرادة ، أفلا ينبغي بالآخرى أن نرفضها في مجال الحكم ؟ يقول رنوفيه : « إن الانسان يعتقد أنه حر ، ولهذا فإنه يعمل على توجيه نشاطه ، كما لو كانت سائر حركات شعوره ، وبالتالي سائر أفعاله المترتبة عليها ، قابلة للتغيير بفعل شيء كامن فيه ، وتبعاً لذلك فإنه يعتقد أنه ليس نعمة شيء حتى ولا الحالة التي كان عليها في اللحظة السابقة على الفعل ، يمكن أن يسبب فعله أو أن يؤذن به »^(١) . ولكن ما السبيل إلى إثبات وجود مثل هذه الحرية ؟ هنا يقول رنوفيه — مستوحيا بلا شك لكييه — إن الحرية مبدأ يثبت ذاته بذاته ، فهي الأصل في الأحكام للنسبة على صواب أو خطأ كل المبادئ التي لا يرق إليها العلم ، وبالتالي فإنها مبدأ للعرفة . ولكن هذا معناه أن رنوفيه يجعل العلم متوقفاً على الاعتقاد la croyance ، والاعتقاد متوقفاً على حكم الإرادة التعمس ، أعني على تلك « البداية المطلقة » التي توضع أفعالها وضما كما توضع أحكامها بفعل تمسني مطلق^(٢) . والواقع أن

ch Renouvier • Science de la Morale • 1,21. (١)

cf Fouillée • Histoire de la Philosophie • nouvelle édition (٢)

رنوفيه يقرر بوضوح أنه ليس ثمة تجربة مباشرة أو دليل أولى يمكن أن
ثبت به وجود الحرية أو الجبرية ؛ بل نحن نشعر فقط بضرورة الاختيار فيما
بين الحرية أو الجبرية ، دون أن تكون ثمة مبررات عقلية تدفعنا إلى اختيار
هذه دون تلك . فإذا ما فكرنا في هذه الضرورة نفسها — ضرورة الاختيار —
وجدنا أنه إذا قررنا وجود الضرورة ، فإن هذا التقرير لابد أن يشمل الصدق
أو الكذب ، فإن كان صادقا ، كان اليقين للوجود لدى عنه واقعة ضرورية ،
ولكن اليقين الموجود لدى شخص آخر عن الحرية هو أيضا ضروري ، فليس
ثمة سبيل للاختيار ، ما دام المعتقدان ضروريين بنفس الدرجة ، فأنا إذن
مضطرب إلى أن أعود إلى الشك ، ولكن إذا كان تقريرى كاذبا ، فأنا إذن
أخطئ ، إذ أقره ، وبالتالي فأنى لا أملك تبديد هذا الشك . وأنا إذا قررت
وجود الحرية ، فإن هذا التقرير إما أن يكون صادقا أو كاذبا ، فإن كان كاذبا
فانه من المألوك أنى على خطأ ، ولكنى بلا شك أربح الكثير من المزاي
العملية ، لأنى أواصل عن طريقه إلى الاعتقاد بالمسئولية الأخلاقية والثقة فى
ذلك المستقبل الذى سيتوقف (حزينا) على اختيارى نفسه . وأما إذا كان تقريرى
للحرية صادقا ، فستكون الحقيقة فى هذه الحالة مسارة للمصلحة العملية ،
وبالتالى فأنى مقود فى نهاية الأمر — وفقا لهذه البواعث للعقولة — إلى أن
اتصر لما لم تكون فيه ذوات حقيقية ، أى أشخاص حرة ، تستطيع بفكرها
أن تفصل فى وجودها ، وتملك بمقتضى ارادتها الحرة أن تحدد مقصدها
بناتها^(١) .

(١) cf E. Bréhier « Histoire de la Philosophie » t II IV.,

pp.973.- 974

وقد عرض رنوفيه لدراسة مشكلة الجبر والاختيار على صورة قياس لإحراج
« dilemme » حاول بمقتضاه أن يبين لنا أن الحرية هى مسلمة من المسلمات التى
ستعين بها الجبرى نفسه حينما يختار الجبر كبداً أول ، مناقضا بذلك نفسه ، وقد انتهى

٣٤ — هنا قد يمترض البعض على مثل هذه النظريات لليتافيزيقية في الحرية بدعوى أنها تنأى بنا عن صميم المشكلة . لأن الناس حينما يتحدثون عن « الجبر والاختيار » فانهم يضعون مشكلة واقعية يعبرون بها عن تساؤل الارادة عن مدى قدرتها على توجيه ذاتها بذاتها . والواقع أن المشكلة التي نحن بصدددها ليست مشكلة نظرية ميتافيزيقية فحسب ، بل هي مشكلة عملية اخلاقية ايضا . فان الانسان ليعزم على تحقيق فعل مامن الأفعال ، ولكن حينما نتجىء لحظة الفعل ، فانه كثيرا ما يحقق فعلا آخر قد لا يمت بأذى صلة الى ما اعترزم تحقيقه . وهنا تفك الارادة في قيمتها الذاتية ، فيتساءل المرء عما إذا كان حراً حقاً أو ما إذا كان أسير قوة خارجية توجهه حينما شاءت دون أن يكون في وسمه فعلا أن يحقق ما يريد . ثم يعمل الانسان فكره فلا يلبث أن يتساءل قائلاً « ولكن ما الذي يدريني أن ما حققته الارادة ليس هو في الحقيقة ما اعزمت تحقيقه في قرارة نفسها ؟ » وبعبارة اخرى ما الذي يمنعنا من أن نقول إن « رغبة الارادة الدفينة هي التي تحققت بالفعل ، لأن نيتها الحقيقية أقوى من كل تدبر تمسنى وأصدق من كل روية مقتعلة ؟ ولكن كيف الصبيل الى معرفة تلك الرغبة الدفينة ؟ وهل يكفى أن يتحقق فعل في الخارج لكي نقول عنه إنه أصدق تعبيراً من غيره عن رغبة الارادة ؟ بل هل معنى الحرية أن يفعل الانسان ما يريد ؟ أو هل كل حرية لا بد أن تكون منصبية على العمل ؟

هنا يجيب فيلسوف مثل جبريل مارسيل Gabriel Marcel على هذا التساؤل فيقول : إن نعمة حرية لا تنصب على الفعل . وإنما لنخطيء اذ نجعل الإرادة مرادفة للرغبة ، لأن مشكلة الحرية لا تنحصر في معرفة ما إذا كان

رنوفييه (كما فعل لكييه من قبل) إلى القول بأن الحرية هي الشرط الأول للمعرفة
(Renouvier - Les dilemmes de la Métaphysique pure - nouvelle
édition, 1927, Paris, Félix Alcan, p. 160.

الإنسان يفعل (أم لا) كل ما يرغب فيه ، بل ربما كان الرواقيون على حق حينما ذهبوا إلى أن الإرادة تتعارض تعارضا أساسيا مع الرغبة ، فإن الإنسان لا يكون حراً بمعنى الكلمة إلا في اللحظة التي يتوصل فيها إلى أن يريد شيئا لا تتطلبه رغبته ، بل على الرغم من تلك الرغبة . وهكذا نرى أن الإرادة هي أولا وبالذات معارضة أهواء الرغبات ؛ ومقاومة فسر تلك الأهواء .

حقا إن الإنسان كثيرا ما يحاول تبرئة نفسه حينما يقع تحت سيطرة تلك الرغبات بأن يزعم لنفسه أن قوة مستقلة عن إرادته هي التي حققت ذلك الفعل ، كأن القوى التي تسببت في أحداث الفعل خارجة تماما عن قدرته ؛ ولكن مثل هذه التبرئة لا تنجح في إسقاط مسئوليتنا في نظر أنفسنا ؛ لأن ثمة شيئا باطنا في ذاتي يأبى أن يرتضى مثل هذا الدفاع . والواقع أنني حينما أحاول تبرئة نفسي على هذا الوجه ، فإنني أشعر في قرارة نفسي بعدم ارتياح ، إذ أحس بأنه ليس في وسعي أن أطرح تماما ذلك الفعل السيئ الذي حققته ، أو أن ألقي بتبعته على الظروف الخارجية وحدها . وإذا كنت لأرتاح لمثل هذه التبرئة ، فذلك لأن ثمة شيئا في قرارة ذاتي يأبى أن ينسب إلى رغباتي نوعا من الانفصال أو ضربا من الاستقلال عن ذاتي ، بمقتضاه يكون في وسع تلك الرغبات أن تجعلني مجرد عبدا أسير أخضع لسيطرتها وأزجج تحت نير عبوديتها . وآية ذلك أن قبول مثل هذا الوضع إنما يعني أنني أضع نفسي تحت رحمة تلك الرغبات ، مثلي كممثل شخص استسلم مرة أو مرات لمزاجهم بعض الأشرار وتهديداتهم ، فلم يمد في وسعه بعد ذلك أن يتخلص من فخاخهم أو أن ينجو من حبالهم . فنحن هنا بإزاء « حالة نفسية » هامة تعبر عن رفض الذات لكل موقف من شأنه أن يقذف بها إلى مجال اللامستولية ، ولو كان في ذلك تبرئة موقوتة لذاتها ، ما دامت هذه التبرئة لا تتحقق إلا على حساب حريتها واستقلالها ^(١) .

ولكن ماذا عسى أن يكون موقف الارادة بالقياس إلى العقل ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال هام قد يكون من العسير أن نصل إلى حله بصفة نهائية ؟ هنا يجيب سقراط فيقول : إن الارادة إنما تنزع إلى الخير ، فما يدرك العقل أنه موضوع لهذا الخير ، لابد أن تنزع الارادة إلى تحقيقه . ويذهب ديكارت إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن إرادتنا لأتعمل إلى طلب شيء أو الفرار منه ، الالة مدر ما يصوره لها عقلنا حسنا أو رديئا ، بحيث أنه يكفي أن يجيد المرء الحكم لكي يجيد العمل ، وأن يحكم على أحسن وجه ؛ لكي يسارع إلى العمل على أحسن وجه ^(١) . ولكن هل من الحق أن أحكام العقل تلزم الارادة دائما مثل هذا الأثرام الضروري ؟ وكيف نعمل إذن قيام الرغبات المتعارضة والأهواء المتباينة في نفس الإنسان حينما يكون بصدد الاختيار ؟ ألم نشعر في قرارة نفوسنا أحيانا بأننا لا نقوى على أن نفضل هذا الشيء أو ذاك ، أو أننا لا نستطيع فعلا أن نحب هذا الشخص أو ذاك ، على الرغم من أننا نعرف أن هذا الشيء جدير بالتفضيل أو أن ذلك الشخص أهل للحب ، ونود لو استطعنا في الواقع أن نختصه به ؟ بل ألم يحدث أحيانا أن نجد أنفسنا عاجزين عن توجيه إرادتنا في اتجاه نحن موقنون بصحته ، ولكننا أعجز من أن نحشد كل قوانا ونعبي سائر جهودنا من أجل حمل ذواتنا على ارتياده ، دون الانحراف إلى سبيل آخر قد يكون أكثر يسرا وأشد إغراء لأنه أقرب إلى أهوائنا ؟ ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « الندم » إن لم يكن هو الشعور بأننا قد سلكنا في ماضينا مسلكا لا يقبله العقل ولا ترضيه الارادة ، بحيث أننا نود لو استطعنا أن نقتطع من حياتنا ذلك للماضي الأليم ، أو تمنى على الأقل لو أنه لم يكن ؟ حقا إن البعض ليذهب إلى أن الندم مستحيل ، لأنه لا شيء في حياتنا بقابل للإعادة ، ولا سبيل مطلقا إلى تغيير معنى الماضي ، ما دامت حياتنا تجري متدفقا تتتابع تياراته بدون توقف أو تراجع ، ولكن هؤلاء ينسون أن في

مقدرة النفس الانسانية أن تقطع العصب الحيوى للخطيئة التى اقترفتها فتضع بالندم حداً لما يترتب على تلك الخطيئة من نتائج ، وبذلك تقتلع الفعل السيء من جذوره ، وتشرع من بعد فى تحقيق أفعال جديدة تشهد بمقدورها على تغيير ذاتها وتحويل اتجاهها^(١). فالندم يشهد بمقدرتنا على تغيير ذواتنا ، لأن ثمة قوى جديدة تكن دائماً فى أعماق نفوسنا ؛ وحينما تصح توبة النفس الخطاة فهناك يجىء الندم فيحررها من أسر الخطيئة ويخلصها من جبرية الماضى الذى كان يرين عليها .

حقاً إن حياتنا النفسية شاهدة بصعوبة الاختيار ، وعسر التحول من حال إلى حال ، ولكن لاسبيل إلى الشك فى قدرة الارادة على توجيه ذاتها بصفة عامة : ذلك لأن إرادتنا تتوقف إلى حد كبير على تصوراتنا ، وهذه التصورات ليست ثابتة متحجرة كما قد توهم ، وإنما هى ذات طابع ديناميكي يسمح لها بأن تتغير . والواقع أننا نستطيع إلى حد كبير أن نفكر فيما نريد ، لأننا نستطيع فعلاً أن نتحكم فى انتباهنا فنوجهه إلى هذا الشيء أو ذاك . حقاً إن توجيه الفكر إلى شيء ما أو صرفه عنه قد يبدو شيئاً تافهاً قليل الجدوى ، ولكن أصول الحرية إنما تكن فى هذا الشيء القليل^(٢) فنحن لسنا أحراراً على الرغم من أفسارنا ، بل إن حريتنا تنحصر أولاً وقبل كل شيء فى اختيارنا لأفكارنا . ومعنى هذا أننا أحرار بقدر ما نقوى على أن ندبر النظر فى موضوع ما من الموضوعات ، فنخصصه بانتباهنا ونركز فيه تفكيرنا . ويذهب بعض للفكرين إلى حد أبعد من ذلك فيوجدون بين الفعل الذى بمقتضاه نخشع بانتباهنا باعثاً ما من البواعث ، وبين الفعل الذى بمقتضاه نحشد جهودنا فعلاً

Max Scheler : « Le Sens de la Souffrance » Aubier, Paris. (١)
(Repentir et renaissance) pp. 88-90

J. Payot « La Conquête du Bonheur » p. 65 (٢)

في اتجاه ما من الاتجاهات . وهذا ما ذهب إليه ولیم جیمز في نظريته عن الحرية حينما جعل قوة البواعث متوقفة توقفا مباشراً على الانتباه : *attention* : فالباعث قوى أو ضعيف بحسب المكانة التي نخضع بها في مجرى الشعور ، وبحسب الزمن الذي نسمح له بأن يستغرقه في مجال الشعور . وتبعاً لذلك فإن الحرية تنحصر أولاً وأخيراً في فتح الشعور أو إغلاقه أمام بعض الأفكار . وما يسميه ولیم جیمز بالـ « *fiat* » (أى فعل الأمر الذي يقتضاه نقول كن) إنما هو قدرة الإرادة على أن تختص بالانتباه تصوراً عسيراً بقصد تثبيته بقوة ونشاط أمام الشعور^(١) . فالإرادة لا تملك سوى القدرة على الاختيار فيما بين الأفكار المختلفة ، مما تقدمه لها آلية الترابط . ولكن إذا كان في وسع تلك الإرادة أن تنم النظر في بعض تلك الأفكار فتؤكد لها أو تعمل على تقويتها أو تعتمد إلى إطالة أمدها ، حتى ولو كان ذلك خلال نصف ثانية فقط ، فهناك يظهر بوضوح طابع الحرية الذي تتصف به تلك الإرادة ، لأنها بذلك تستطيع أن تقوم بتوجيه مجرى الشعور ، فتتحكم بالتالي في الترابط الذهني الذي سيترتب عليه ، إذ تعتمد إلى ربطه بالذاكرة الحاضرة التي عملت على تقويتها . وهكذا نرى أن تحديد أفكار الانسان على هذا الوجه إنما يمتد في الوقت نفسه تحديد أفعاله^(٢) . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إننا نفصل في أفعالنا على قدر ما نفصل في أفكارنا ، لأن توجيهنا لأفكارنا هو إلى حد كبير توجيه لأفعالنا ، كما لاحظ القديس توما الأكويني .

٣٥ — يمكننا الآن أن نجاول فهم معنى الحرية في ضوء فهمنا لتلك الصلة

(١) William James • *Précis de Psychologie* • trad. franç. (١)
p. 599 (« *Principles of Psychology* » 1891 voll II pp. 558- 579)

(٢) *Ibid* p. 364 (معنى هذا أن الظاهرة الأساسية للإرادة إنما تنحصر في مجهود الانتباه ، أو كما يقول جيمز نفسه (This strain of the attention is the fundamental act of will))

الوثيقة التي تربط الفكر بالإرادة . والواقع أننا إذا نظرنا إلى الحرية « من الداخل » ، فسنرى أنها لا تنفصل مطلقاً عن التفكير أو التأمل العقلي réflexion ، كما أنها لا تكاد تتميز عن الشعور بالذات . حقاً إن الجسم قد يبدو مجبراً من حيث هو خاضع لعملية فزيائية تتحكم في ردود أفعاله ، ولكن سلوكنا لا يتوقف بشكل جوهري على مجرد قوانين عليية . ولو كان في وسع أي شيء خارجي أن يعين أفعالي أو أن يحدد سلوكي ، لكنت مجرد « شيء » أو موضوع وما أصدق ميرلوبونتي إذ يقول إنه « ليس ثمة علاقة يمكن أن تؤثر من الخارج على الشعور ^(١) » . نعم إن للبواعث وجودها ، ولكن الباعث ليس هو الذي يصبغ قصدي بطابعه ، بل الصحيح أن قصدي (أو تصميبي) هو الذي يخلع على الباعث كل قوته . وإذن فإن من الواجب أن نرفض فكرة العلية ، بل فكرة التسبب بالبواعث motivation على العموم . وهنا ينبغي أن نعدو نطاق النظام الطبيعي لكي ننظر إلى الذات على أنها ظاهرة جديدة في العالم ، بل بداية حقيقية تنبعث من إدراك فريد غير خاص هو من صنعها هي . فليست الذات الإنسانية مجرد « ظاهرة طبيعية » تتكفل بتفسيرها قوانين الطبيعة ، بل هي سورة روحية وأمل حي ينبعث منه معنى ذلك الوجود الخاص الذي تتمتع به كل نفس إنسانية ^(٢) . وإذا كانت الحرية ليست في حاجة إلى إثبات ، فذلك لأن مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوي هو نفسه على الحرية ، لأن الذات تعود دائماً على كل « معطيات » التجربة ، بمجرد تعقلها لتلك المعطيات . وهكذا يمكننا أن نعرف الشعور بأنه تلك المقدرة على تجاوز كل حد ، بمجرد التفكير في ذلك الحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مجرد وجود الذات الشاعرة يتضمن أن في استطاعة تلك الذات أن تتصور الواقع على نحو مغاير

M Merleau-Ponty « Phénoménologie de la Perception » p. 506 (١)

W. E. Hocking « The Self; Its Body and Freedom » pp. 147-149 (٢)

لما هو عليه بالفعل ؛ فالذات هي في حقيقة الأمر «إمكانية» تصور «المعطيات الخارجية بشكل مناهي لماهي عليه في الواقع» . وهذه الإمكانية تقتضئ إمكانية أخرى أهم هي قدرة الذات على أن تعمل بالتفكير على كل قيود خارجية قد تتصور نفسها أسيرة لها . فحينما أتصور أنني أسير للذاتي وشهواتي ، يحجب هذا التصور نفسه فيحررني - جزئيا على الأقل - من تلك الذات والشهوات . وحينما أفكر في اللذة التي أشعر بها عند ما أتناوق طعاما ، أو من الأطعمة ، فإن هذا التفكير نفسه يجعلني أتخطئ مرحلة الشراهة ، لأنه في ذاته ليس هو اللذة ولا هو الطعام - فالشعور نفسه عبارة عن انفصال ، ومفارقة ، وحرية ، لأنه ينطوي في صميمه على حركة مستمرة تنفصل فيها الذات عن الواقع بفعل تلك الحرية التي هي في جوهرها قدرة مباشرة على التحرر من سائر الحدود والقيود^(١) .

والواقع أن لحظات التأمل العقلي هي بمثابة تجارب باطنة فيها تنكشف الحرية لذاتها « من الداخل » (إن صح هذا التعبير) . وهذا للغي يمكننا أن ننظر إلى التفكير على أنه تجربة روحية فيها تتأمل الذات نفسها ، فلا تلبث أن تدرك بنظرها الفاحصة ذلك الفارق الذي يفصل الذات للملاحظة عن تلك الذات التي تريد أن تسمو إليها . ولا ريب أن الذات بمجرد ما تشرع في ملاحظة نفسها ، فإنها سرعان ما تنفصل بوجه ما من الوجود عما تلاحظه . ومعنى هذا أن كل تأمل عقلي لابد أن يترتب عليه ضرب من الاستقلال بين الذات للملاحظة والذات للملاحظة ، مما يستتبعه أن يكون الحكم الذي تصدره الذات على نفسها صادقا وكاذبا معا . فالرجل الكسول الذي يلحظ في نفسه صفة الكسل يصدر على نفسه حكما صحيحا حينما يترف بأنه كسول . ولكنه في الوقت نفسه قد تعدى مرحلة الكسل التي يظن أنه قد توقف عندها بصفة

نهائية ، لأنه استطاع بنفسه أن يتبين كسله وأن يأخذ على نفسه تلك الصفة الدميعة . فنحن هنا بإزاء انتقاد ذاتي يشهد بأن الأفق الذهني لهذا الشخص قد اتسع ، إذ تخطى الحالة الراهنة ، وامتد إلى حالة أخرى صورها له أمله القوى ، مما يدل على أن ذاته قد انفصلت عن واقعها مندفعة نحو ما ينبغي أن يكون . وهذا هو السبب في أن لحظة التأمل العقلي والحكم على الذات لا بد أن تكون بمثابة انفصال جزئي عن الماضي ، وتحرر جزئي من الواقع . وهكذا يمكننا أن نقول - مع الفيلسوف الأمريكي هوكنج - إن التفكير أو التأمل العقلي هو نقطة البداية في الحرية ^(١) .

حقا إن ظاهرة الازدواج النفسى قد تبدو مثيراً للشك ، ولكن حسبنا أن نعود إلى تجربتنا الذاتية لكي نتحقق من أن الذات كثيرا ما تنفصل عن نفسها لكي تحكم على نفسها . وهنا تظهر بوضوح تلك الثنائية النفسية بين الذات التي تحكم ، والذات التي هي موضوع للحكم . وليس من شك في أن الشخص للتأمل (فنأنا كان أم طالب متعة) لا بد أن يظل منفصلاً - في إرادته ووجوده - عن الشيء الذي يتأمله . ومثل هذا الانفصال هو من الأهمية بمكان ، لأن مجرد تصوري لنفسى باعتبارى محدودا أو ناقصا هو الذى يسمح لى بأن أتخطى في الوقت نفسه هذا التحدد أو ذلك النقص والحق أنه لاسبيل إلى فهم أى موقف ما من للواقف إلا بتخطى ذلك الموقف والامتداد إلى ماوراءه . ولهذا فإن الذات التي تكتشف وجود حد ما limite ، سرعان ما تجد نفسها فيما وراء ذلك الحد ، بفعل التأمل العقلي نفسه ، ومن هنا فإن ملكة التأمل العقلي تنطوى في صميمها على إمكانية التغير والقدرة على النمو

cf W. E. Hocking «Science in Its Relation to Value & (١)

Religion - in « The Rice Institute Pamphlet, april 1945 vol XXIX No. 2 pp 204-210 cf «The Self: Its Body & Freedom» p 125.

والتطور وآية ذلك أن الذات التي تنكشف لنفسها باعتبارها متناهية ،
سرحان ما تجدد نفسها على أبواب اللاهائية . والذات التي تعرف أنها معلولة ،
لا بد أن تكف العلية عن استيعاب حقيقتها الشاملة . ومعنى هذا بعبارة أخرى
أنه لا شيء مما أفع تحت تأثيره في نطاق العلية الكونية يند تماماً عن تفكيرى ،
لأنى أستطيع دائماً أن أجعل منه موضوعاً لتأملى العقلى . ولكننى حينما
أتحقق من أن نمة علة تؤثر فى ، فأنى سرحان ما آخذ حيطة بإزاء تلك العلة ،
بحيث أحترس منذ تلك اللحظة من تأثير تلك العلة .

والواقع أن للرء حينما يتوصل إلى الكشف عن سلسلة من الأحداث
الطبيعية ، فإنه سرحان ما ينفصل عن تلك السلسلة ، مجرد أنه استطاع أن يكشف
عنها . ولهذا فإننى حينما أثبت أن جهازى العضوى ليس سوى حلقة أخيرة
في سلسلة التطور ، فإن هذه الملاحظة نفسها تخرجنى عن نطاق تلك السلسلة ،
فلا أعود مجرد حلقة أخيرة في تلك الدائرة . ولنضرب لذلك مثلاً آخر فنقول:
هب أننا نستمع إلى دقات ساعة عند الظهر ، فإن الدقة الثانية عشرة في المجال
الغزبائى المحض لن تكون سوى الدقة الأخيرة (لا أكثر ولا أقل) . ولكنها
بالنسبة لنا — نحن الذين نستمع إلى دقات تلك الساعة — ستكون هى الدقة
الثانية عشرة ، لأن سائر الدقات الأخرى محفولة فى أذهاننا إلى جانب تلك
الدقة الأخيرة . فنحن نشعر بالدقات الأخرى فى نفس اللحظة التى نشعر فيها بالدقة
الأخيرة . وإذن فإن ما يمكن اعتباره صحيحاً بالنسبة إلى الحد الأخير من تلك
السلسلة ليس هو « كل الحقيقة بالنسبة إلينا نحن » . وفضلاً عن ذلك ، فإن
وصف الإنسان بأنه مجموعة ردود أفعاله لا يلبث أن يصبح وصفاً مجافياً للصواب
بمجرد ما يتبين الإنسان أنه قد وُصفَ على هذا النحو . ذلك لأن كل من
يعرف رد الفعل للعين الذى لا بد أن يترتب على مؤثر معين ، سرحان ما يجد فى
نفسه القدرة على أن يستجيب بشكل آخر لذلك للنبيه . وهكذا نرى أننا
حينما نقرأ فى بعض كتب علم النفس التطبيعى أن نمة مناظر معينة (كمظهر الأم
التي تحنو على طفلها) ، قد تجتذب للشترى وتحفره إلى التأثير بالإعلان ، فربما

تحدث مثل هذه المناظر في أنفسنا تأثيراً عكسياً ، بحيث تصرفنا عن الشراء ، إذ نرى فيها مجرد دعاية كاذبة ليس القصد منها سوى التفرير بنا أو مجرد خداعنا بأساليب الإعلان المضللة ! ولو أن صديقاً أو طالباً نفسياً زعم أنه يستطيع أن يقتبأ بسائر استجابات فرد ما من الأفراد ، فإن هذا الزعم نفسه سرعان ما يصطدم برد فعل جديد ، لو أحيط ذلك الفاعل بمقصد صديقه . وإذا كان من المستحيل في معظم الأحوال أن تتنبأ بكل استجابات أى فرد من الأفراد ، فذلك لأن الإنسان يتحرر عن طريق التأمل العقلى من كل سلسلة عليّة يتوصل إلى الكشف عنها . وإنه لمن الملاحظ أن الإنسان حينما يتبين أنه قد سلك في موقف ما من المواقف سلوكاً آتياً راتبة كل حركاتها مطردة وسائر إيقاعاتها منتظمة ، فإنه سرعان ما يحاول أن يمدل من سلوكه ، لأن لدى المرء خوفاً طبيعياً (أو كراهية فطرية) لكل ما من شأنه أن يجعله مشابهاً للآلة الجامدة أو الشيء الثابت الذى لا حياة فيه .

حقاً إن محاولة تطبيق المعرفة العلمية على الطبيعة الإنسانية لا تخلو من فائدة ، ولكن مثل هذه المحاولة لا بد أن تبوء بالفشل بمجرد ما يذيع سرها . فلا سبيل إلى « توجيه » الأفراد أو قيادتهم بمجموعة من المنبهات والمؤثرات الخارجية ، اللهم إلا إذا ظل هؤلاء الأفراد على جهل بتلك الحقيقة ، ألا هى أنهم مقودون . وليس ثمة محاولة أفضل — فى نظر هوكينج — من تلك المحاولة التى يقوم بها بعض علماء النفس بقصد تطبيق ضرب من السيكلوجيا العلية على النشاط الإنسانى الحر . ذلك لأن قواعد علم النفس التطبيقى سرعان ما تقضى إلى نتائج عكسية بمجرد ما تصبح قواعد معروفة ، فلا تلبث أن تلحد نفسها بنفسها . وكما أن أى قانون تاريخى سرعان ما يفقد صحته بمجرد ما ينشر ويعم ، فإن كل قانون مزعوم فى دائرة السلوك الإنسانى سرعان ما يكذب نفسه بنفسه بمجرد ما يذاع أمره ويكشف سره . وهكذا يمكننا أن نقرر أن الحرية الإنسانية تتوقف إلى حد كبير على قدرة الذات على أن تدرك تلك الرابطة العلية التى تسمو حياتها الفزيائية ، فتصبح — بفضل هذا الشعور نفسه — أكثر

«واقعية» من ذلك النظام العلى نفسه^(١).

٣٦ — والحق أننا لو نظرنا إلى موقف الذات الإنسانية من الطبيعة ، لوجدنا أن لدى الذات قدرة لانهائية على أن تتصور إمكانات أخرى غير ما تقدمه لها الطبيعة . والطبيعة — باعتبارها معروفة للإنسان كموضوع يتعقله بفكره — لا يمكن بحال أن تجعل من الذات الإنسانية مجرد حلقة صغيرة في سلسلتها العلية . وليس من شك في أن مجرد « التأمل » في مركز الذات في الطبيعة كفيلا هو وحده بأن يمد الذات الإنسانية بقدرة جديدة على تخطي سائر القيود العلية وكافة الحدود الطبيعية . ومعنى هذا أن الذات حرة بالقياس إلى كل سلسلة عليية محددة تنظر إليها على أنها موضوع تأملها . ولهذا فإن كنت على حق حين يقرر أن الذات تشعر دائماً بسموها وتعالها على كل مبدأ «طبيعي» فيها (بما في ذلك غرائزها ورغباتها وعاداتها... الخ) . ولكن مهمة الذات لا تنحصر في القضاء على كل مبدأ طبيعي فيها ، بل هي تنحصر بالأحرى في استغلاله والعمل على الاستفادة منه . وعلى كل حال ، فإن الشعور بالذات هو الذى يخلع الطبيعة عن عرشها ؛ لكي ينقلها من سيدة آمرة إلى خادمة مطيعة لتلك الذات العاقلة الحرة . والقدرة على التأمل الذاتى هى الشئ الوحيد الذى يقيم فاصلا كبيرا بين تاريخ الذهن ، وتاريخ أية قوة آلية صرفة^(٢)

فإذا ما حاولنا الآن أن نلتصق بهذه الحقيقة تعبيرا واقعيا نستخلصه من التجربة ذاتها ، وجدنا أن الحرية الانسانية إنما تعنى في نهاية الأمر أن الناس يحققون في الكون أفعالا ما كان يمكن أن تحدث لولا إرادتهم المبدعة وتصميماتهم الحرة . فالمستقبل الذى سوف يتحقق لن يكون له وجود إلا بفضل

(١) W.E.Hocking «The Self: Its Body and Freedom», pp.153-155

(٢) W.E. Hocking «Types of Philosophy»: 2. ed., 1939

p, 338.

تلك الصورة المجسمة التي كونها الانسان غنة في خياله . وهو بدون هذا الخيال نفسه ، لن يكون حتى مجرد « إمكان » . فالحرية هي خلق الجدة والعمل على تحقيقها . وليس ثمة مبرر للقضاء على وحدة الكون من أجل إيجاد موضع للحرية فيه ، بل حسبنا أن نقرر أن الحرية « تضيف » إلى ما هو موجود بالفعل ، دون أن تقضي على تسيج الكون ، أو دون أن تخرج على نظامه القائم في واقع الأمر^(١) . وإذن فإن الحرية لا توجد إلا حيث يكون للامكانية معنى حقيقي بمقتضاه يستطيع الانسان بالفعل أن يحقق أموراً ما كان يمكن أن يحلم بها الكون ، بل ما كان يمكن أن تؤذن بها الطبيعة . فالفكر الانساني والارادة الانسانية إنما هما السبيل الأوحـد لظهور أشياء جديدة في العالم . وإذا كان الكون ليس مجرد دائرة مغلقة أو وحدة مطلقة ، بل مجموعة من الموضوعات اللامتجانسة التي تطفو على سطح محيط من الممكنات (على حد تعبير وليم جيمز) ، فذلك لأن ثمة إرادة حرة تنتظر دائماً من المستقبل ألا يكون مجرد تـرديد للماضي . ومعنى هذا أن العالم لا ينطوي على اطراد مطلق ، بل هو قابل لجدة مستمرة مبعثها إرادتنا الحرة . حقاً إن فيلسوفاً مثل جيمز يعترف بأن مثل هذا الايمان بالحرية والجدة ، يستند في النهاية إلى رد فعل وجداني خاص^(٢) ، ولكن من الممكن أن نكشف عن الأسس الفلسفية التي يستند إليها هذا الإيمان الوجداني بالحرية . والواقع أن الايمان بالحرية (في نظر المذهب

(١) cf w E Hocking (and others) «Preface to Philosophy

P 149.p.485 (cf Science in its Relation to Value and Religion)

p 210.)-

(٢) يذهب وليم جيمز إلى أن كل نظرية فلسفية تعبر دائماً عن مزاج خاص أو طابع وجداني معين . وهو لهذا يقسم الفلاسفة إلى طائفتين : طائفة تنتصر للحرية والجدة ، وطائفة أخرى تنتصر للحتمية والضرورة . ولكن ما يقسم

العمل) من شأنه أن يجعلنا نقوى على مواجهة المصاعب ، وثؤمن باطراد التحسن
 méliorisme ، فضلا عن أنه يمدنا بروح العمل والمخاطرة ، بدلا من أن يحفزنا
 إلى الركون إلى السكون والدعة . فالإنسان الذى يؤمن بحرية الإرادة لا يخشى
 في العادة ما يسميه الناس بالمستحيل ، بل هو يرى في المستحيل مجرد شيء
 يتوقف أمره على التجربة ، بحيث أن ما يسميه الناس بالمستحيل إنما يبدو له
 مجرد « مفهوم » قابل للمراجعة باستمرار . وإذا كان الايمان بالحرية إنما يعنى
 في واقع الأمر أن « الإرادة هي الاستطاعة » ، (كما يقوم المثل المعروف) ،
 فذلك لأن الانسان الذى يؤمن بأنه حر الإرادة يعلم تمام العلم أنه حتى إذا
 بدت بعض الممكنات مستحيلة أمام التجربة ، فإن مجرد محاولة تحقيقها قد يفتح
 أمامنا آفاقا جديدة ، مما قد يترتب عليه ظهور ممكنات جديدة لم تكن في
 الحساب ، وعلى العكس من ذلك ، يذهب المذهب الجبرى إلى أن فكرة
 « الامكان » نفسها هي من صنع الجباله الانسانية ، لأن « الضرورة » هي التى
 تتحكم في مضير العالم ^(١) . ولكن نظرة واحدة بقلبيها المرء على الطبيعة قد تكون
 كافية لاقتناعنا بأن في الكون تعددا وحيروة ونقصا مما يجعل المستقبل
 مفتوحا دائما أمام تلك الإرادة الحرة المبدعة . فالحرية خلق وجدة ، والايمان

تتألف فلسفة إلى حزين ليس هو البراهين العقلية والأدلة التجريبية ، بل اختلاف
 المقدمات ، وتنوع المبادئ الضمنية التى يستند إليها كل منهم . « إن ما يجعل منا
 أنصارا للوحدة أو للتعدد ، جبريين أو لاجبريين ، إنما هو في صميم الأمر مجرد
 رد فعل وجداني خاص . ويعترف ولهم حيزهم نفسه بأن مناصرته للحرية هي وليدة
 مزاجه الخاص ، وإن كان مجهوده الفلسفي ينحصر بالذات في بيان صحة ذلك المعتقد
 الوجداني الذى هو الأصل في مذهبه التعددى (القائم على الايمان بالتفاضل والحرية
 واطراد التحسن .)

بالحرية إنما يعنى الثقة فى اطراد التحسن ، والاعتقاد بأن مصير الكون ملىء بالوعود . والفلسفة العملية تقرر أن الحرية هى التى تدخل فى السكون كل طرافة وجدة ، لأنها هى التى تمنع الأشياء المتشابهة من أن تتكرر باستمرار ، وهى التى تصحح ما فى الكون من « هوية » مجردة بما تضيف إليه من صور خلافة مجسمة ، فتعدل بذلك من مجرى الزمان الكوفى نفسه . ومعنى هذا أن الأفعال الانسانية تدخل فى صميم السكون من الطوائف ما يعدل من مجرى القوانين السكونية الشاملة ، لأن فى الطبيعة من الكثرة ما يجعل لكل فعل صدهاء فى مسرى السكون بأكمله .

والواقع أن تقرير حرية الارادة — عند أصحاب المذهب العملى — إنما يعنى أن التغيير حقيقى ، وأن المستقبل مفتوح وأن الامكان فكرة مشروعة ، وأن ثمة فعلا مراكز « لاتمين » centres d'indétermination فى الكون . فالحرية التى ينادى بها ولیم جيمز إنما هى فرض تؤيده فى رأيه نظرية العلاقات الخارجية ، وفكرة الزمان الحقيقى ، ومذهب الكثرة أو التعدد والمنهج التجريبي نفسه . والقول بانعدام الجبرية ليس سوى مجرد تعبير عن إيمان ولیم جيمز بفكرة إمكانية وجود مراكز تلقائية مبدعة (أو خلافة) فى الكون^(١) . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن مذهب الحرية عندزعيم الفلسفة العملية ليس سوى تبرير لفكرة « الجدة الممكنة » ؛ تلك الجدة الواقعية التى تحققها فى الكون بارادتها الحرة هذه الذات الإنسانية التى لا تألو جهداً فى سبيل تغيير صفحة الكون . ولهذا فإن ولیم جيمز يجعل من الإرادة الإنسانية قوة خلافة يضارب بها أفكار الأقدمين عن المطلق والعقل السكلى والواحد أو الوحدة الخ . حقاً إن السكون نفسه هو الذى يعلى علينا فكرة الحرية ، كما أنه هو الذى يدعم حريتنا ، لأنه

cf J. Duron . La Pensée de Georges Santayana . Paris, (١)

يسمح لنا بأن نعبّر عن اعتقادنا بالحرية على صورة أفعال نلاحظ فيما بعد أنها قد أدخلت بعض التغييرات على مجرى الحوادث ، ولكن من الواجب ألا ننسى أن أول فعل من أفعال حريتنا إنما ينحصر على وجه التحديد في تقرير تلك الحرية . ولا يكون تقرير تلك الحرية إلا عن طريق العمل على حشد كل قواتنا من أجل تحقيق المهمة الإنسانية التي تقع على عاتقنا في وسط هذا الكون الآخر بالقوى والإمكانات . والواقع أن الطبيعة (كما لاحظ بيرس Peirce) هي نفسها التي تمد حريتنا بالوسائل اللازمة لإدماج نشاطها في مجرى الحوادث ، وذلك عن طريق الممكنات الواقفة التي تقدمها لإرادتنا الحرة ولكن كل فعل نحققه قد يكون من تأثيره تغيير جانب من جوانب الكون . بما يجيء معه من جودة وطرافة قد لا يكون للطبيعة بهما عهد . والأبطال — في نظر جيمز — هم الذين يستطيعون أن يضمنوا لأنفسهم القيام بدور فعال في هذا المضمار ، إذا يأخذون على عاتقهم القيام بالقسط الأوفر من هذه المهمة ، مهمة التغيير من صفحة الكون . ولكن كلاً منا يستطيع أن يهض بدوره (مهما كان ضئيلاً) في هذه العملية الكبرى ، لأن حرية الإرادة هبة يتمتع بها الجميع ، ولا بد أن يعمل كل منا على الاستفادة منها على خير وجه^(١) . وإذن فليس ثمة فعل ، بل ليس ثمة قصد ، في عالمنا المتكثر هذا ، يمكن اعتباره عديم الأثر تماماً ، لأن إرادة كل منا لا بد أن تندمج دائماً في محيط هذا الكون الهائل ، ونحن بذلك نسام « أجمعين » في تحقيق ما يجلبه لنا الكون من خير أو شر على حد سواء^(٢) . وسنعود إلى مناقشة هذه القضية في موضع آخر .

cf. G Maire «William James et le Pragmatisme

(١)

Religieux - De Ne Noël paris 1933 pp 25-26

(٢) يلاحظ أن وليم جيمز يعتبر الحرية هبة لا كسباً ، وإن كنا نراه

يرتبط أهمية كبرى على طريقة استخدامنا لتلك الهبة .

الفصل الثامن

الحرية والوجود الإنساني

٣٧ - رأينا مما تقدم إلى أي حد يمكن اعتبار الوجود الإنساني فعلاً *acté* لا حالة *état*، ما دام هذا الوجود في صميمه عبارة عن انتقال شعوري حر من الإمكانية إلى الواقعية . وقد انتهينا في الفصل السابق إلى أن القول بجمرية الإرادة إنما هو تقرير لتلك الإمكانية الهائلة التي لولا الفكر الإنساني لما كان في وسع العالم مطلقاً أن يتضمنها بأي حال ، ما دام الإنسان وحده هو مصدرها ، وما دام عليه وحده أن يحققها في العالم الخارجي . وإذن فإن مذهب الجبرية (كما لا حظ أصحاب الفلسفة العملية) مذهب يأس مثبط للأهمة، لأنه يلقي من الوجود العام تلك الصورة الإنسانية من صور القوة ، ألا وهي تلك الإمكانية النوعية الخاصة التي ما كان يمكن أن توجد لولا أن هناك حرية إنسانية مبدعة . حقاً إن الوجود الإنساني إنما ينبثق من ذلك الوجود الطبيعي (*Dasein*) الممنوح لنا قبل أي مجهود شخصي ، أعنى من ذلك الوجود التجريبي الذي هو مجرد واقعة تعبر عن « الوجود هنا » (في وسط الأشياء أو في غمرة المعطيات الحسية) ولكن وجودنا الإنساني هو في جوهره وجود شخصي لا يتفصل عن فعل الحرية الذي به أختار نفسي وأحدد مصيري . فالوجود بالنسبة إلى إنما يعني أن أكون حراً ، وأن أختار بنفسني مصيري الخاص ، أي أن أختار نفسي ، وأن أخلق ذاتي بذاتي . وهذا ما يجعل فيلسوفاً مثل *Jaspers* يوحد بين الوجود والاختيار ، فيستبدل بعبارة *« أنا أفكر فأنا إذن موجود »* ، هذه العبارة الجديدة ؛ *« أنا أختار فأنا إذن موجود »* : *« Eligo ergo sum »* . وإذن فإن الوجود

هو اختيار الذات ، وهذا الاختيار هو وحده الذى يجعلنا نملو على الوجود الطبيعى فلا نمود نكتفى بتقبل تأثيرات التجربة تقبلا سلبيا ، بل نسعى إلى اكتشاف ذواتنا ، مستعملين تلك الحرية التى فيها تنحصر « شرعية » وجودنا ، عاملين فى الوقت نفسه على أن نظل مخلصين لنواتنا .

والواقع أن الحرية ليست مجرد ملكة يتمتع بها الانسان دون أن يسام فى خلقها وتحقيقتها ، بل إن ماهية الحرية تنحصر على وجه التحديد فى أنها مصدر فعلها وينبوع نشاطها . فالانسان لا يوجد حقا إلا إذا اختار نفسه بحرية عاملا على خلق ذاته . وهذا هو ما يعنيه بعض الوجوديين حينما يقولون إن الانسان ثمرة لعمله ، بل هو عين هذا الفعل . ولكن من الخطأ أن تتوهم أنه يكفى لكى « يوجد الانسان حقا أن يختار ما يريد أن يكونه سره واحدة وإلى الأبد ، كذا » فى وسع الانسان أن يختار ما يريد أن يكونه بصورة نهائية لا تقبل المراجعة ، بل ينبغى أن نتذكر دائما أن على الانسان أن يواصل سلسلة « اختياراته » دون أن يتحجر فى صورة ثابتة مطلقة . ومعنى هذا أنه لكى « يوجد » المرء حقا ، فلا بد له من أن يعمل باستمرار على تمييز الممكنات الخفية التى ينطوى عليها وجوده ، وذلك بملاحظة « الموجود الجديد » التى ينبثق من سلسلة أفعاله السابقة ، وعندئذ يكون فى وسعه أن يحقق من بين تلك الممكنات ما يريد أن يكونه . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه ليس فى استطاعة الإنسان أن يتحجر فى صورة واحدة ثابتة من صور الوجود ، كأن فى وسعه أن يجد فى تلك الصور مركزا ثابتا أو وضعا نهائيا يمكنه أن يستقر عليه ، بل الصحيح أن الوجود الإنسانى فى جوهره مفارقة واستعلاء transcendance ، لأن المرء لا يوجد حقا إلا بقدر ما يعمل على تجاوز ما هو عليه بالفعل ، والاتجاه نحو حالة أخرى تضمن له تجاوز موقعه الحاضر ؛ وهكذا دواليك . . .

من هذا يتبين لنا أن الوجود الإنسانى هو عبارة عن اختيارنا لما هيتنا ،

واختيارنا لماهيتنا إنما يعنى توصلنا إلى اختيار « الشخصية » التي نريد أن نكونها . وهذا هو معنى قولهم « إن للماهية لاحقة للوجود » : لأنه لكي نختار ، فلا بد أولاً من أن نكون « موجودين » . والوجوديون حينما يقولون « إن الوجود يسبق للماهية » فإنهم يقصدون بذلك أن الإنسان لا يملك بادئ ذي بدء أية ماهية أو طبيعة ، لأنه يولد غير مكتمل الصورة ، ثم يصير من بعد ما يجعل من نفسه ^(١) . فالإنسان هو في عالم التجربة ذلك الموجود الوحيد الذي ينحصر وجوده في حريته . أما باقي الموجودات فإنها خاضعة لجزئية صارمة بمقتضاها تسير أفعالها في نطاق محصور ، وفقاً لقدر سابق أو نظام محتموم . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن هذه البذرة الصغيرة تنطوى على كل إمكانيات تلك الشجرة الكبيرة لأن هذه وليدة تلك ، فإذا توافرت شروط معينة يقتضيها الجو وطبيعة التربة (وما إلى ذلك) ترعرعت تلك الشجرة وحقت كل ما كانت تنطوى عليه تلك البذرة الصغيرة من قوى كامنة . وإذن فإن ما سوف تكون عليه تلك الشجرة (أعني ماهيتها) سابق على ظهورها في عالم الوجود . وكل ما سوف يحدث لتلك الشجرة من تطورات هو مما يمكن التنبؤ به وتحديدده تحديداً دقيقاً وفقاً لآلية ضرورية محكمة . وأما بالقياس إلى الإنسان ، فإن الأمر على النقيض من ذلك ، لأن في وسع الإنسان حينما يكون بصدد موقف بعينه أن يختار واحداً من عدة فروض ، ولا سبيل إلى معرفة ما اختاره بالفعل إلا بعد هذا الاختيار نفسه ، فهو وحده الذي يفصل في وجوده ويحدد ماهيته بنفسه .

بيد أن البعض قد يمتز على هذا الرأي بقوله إن وجود الإنسان هو

(١) Jean.Paul Sartre «L'Existentialisme est un Humanisme»

Nagel p 27.

الآخر — يتوقف على عوامل كثيرة لعل أهمها ورائته وبيئته والتربية التي تلقاها ... الخ فليس الوجود الإنساني بخارج على النظام الكوني الشامل ، بل نحن خاضعون لتلك الآلية الطبيعية التي تجعل اختيارنا متوقفا تماما على طبيعة الشيء المختار نفسه . وهنا يرد أنصار الوجودية فيقولون إنهم لا يتكروون بحال توقف الإنسان على العالم ، خصوصا وأنهم يشعرون تمام الشعور (مع فيلسوف مثل همرل Husserl مثلا) بأن « الوجود في العالم » حقيقة جوهرية هامة بالنسبة إلى الشعور الإنساني . فالوجوديون يجمعون على أن الوجود الإنساني ليس وجوداً تاماً مطلقاً ، بل هو وجود زماضي ، تاريخي ، وجود له ظروفه ومواقفه ، وجود متجه نحو العالم الخارجي ، مؤلف من مجموعة روابط أو علاقات مع هذا العالم بما فيه من ذوات وأهياء . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن لدى الإنسان من الحرية ما يفصله عن باقي الموجودات لأن كل ماعداه هو بالنسبة إليه مجرد « معطيات محضة » يستطيع أن يخلق عليها بحريته المعنى الذي يختاره . حقا إن كوني جيلا أو دمية ، شرقيا أو غربيا ، من أسرة فقيرة أو غنية ، هذا كله يعبر عن وقائع لاسبيل إلى محوها أو إلغائها ، ولكنني بلا شك حر في « الموقف » الذي اتخذته بإزاء تلك الضروب المختلفة من الوجود . ففي استطاعتي (مثلا) أن أكون نحررا بكل تلك الوقائع أو أن أشعر بخجل شديد بإزائها ، كما أن في استطاعتي أن أقبل موقفي باستسلام ، أو أن أرفضه بإباء ، وأعتمد عليه . وإذن فإنه على الرغم من أنني لا أختار بنفسى هذه « الظروف » أو تلك الوقائع ، فإنني أختار فعلا طريقة استجابتي لها ، محمدا موقفي بإزائها . وهذا معناه أنني أحيلها إلى ذاتي ، وأخذها على طائقي ، وأتحمّل بالفعل ما يترتب عليها من مسؤوليات .

ويذهب سارتر إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه ليس في حياتنا عوارض أو ظروف خاصة ، لأن أي حدث جمعي يقع في حياتنا لا يمكن اعتباره حدثا

مفاجئاً قد صدر من الخارج ، ثم تلبس بنا مجرد تلبس ، فلم نلبث أن وجدنا أنفسنا قد أخذنا به على غرة : « إن الحرب التي جندت لها (على تعبير سارتر) هي حربى أنا ، فهى على صورتى ومثالى ، وهى الحرب التي أستحقها » وهذا ما عبر عنه جيل رومان Jules Romaine بقوله : « ليس فى الحرب ضحايا بريئة ، فأنا إذن مسئول عن تلك الحرب ، لأننى مادمت لم أتخلف عنها فكأننى قد أردتها . وبعماً لذلك فإن المسئولية التي ينادى بها سارتر تتجاوز ما استطاع للره أن يختاره بحض حريته ، بحيث أنه ليس ثمة شئ يخرج عن سطوة تلك المسئولية ، مادامت تتجاوز نشاطنا الباطنى ورغباتنا الشخصية إلى الأحداث الخارجية نفسها . يقول سارتر بصريح العبارة . « إننى مسئول عن كل شئ » ، ومسئوليتى تمتد حتى إلى تلك الحرب التي اشتركت فيها ، كأننى أنا الذى أعلنتها تماماً ^(١) . وهنا قد يعترض البعض فيقول : « ولكننى لم أطلب الوجود ، وما أردت أن أولد ، فكيف أكون مسئولاً عن مجرد وجودى فى العالم ؟ هذا ما يريد عليه سارتر بقوله : إن موقف الإنسان من ظاهرة الوجود هو نفسه بمثابة اختيار لهذا الوجود ، يستوى فى ذلك أن يجعل المرء من وجوده أو أن يفتخر به أو أن تكون استجابته بمجرد التساؤم ... الخ . فالإنسان يختار — بهذا المعنى — وجوده نفسه ، وهذا هو السبب فى أن وجوده لا يبدو له مجرد حدث محض أو واقعة خالصة ؛ بل يبدو له دائماً حقيقة ذات معنى ، يسقط عليها هو نفسه ماله من معنى . وفضلاً عن ذلك فإن كل فرد منا يعبر عن « حقيقة مطلقة » تتمتع بتاريخ مطلق ، ولا سبيل إلى تصور وجودها فى لحظة أخرى من لحظات التاريخ ^(٢) .

Jean-Paul Sartre «L'Être et le Néant» p 641 (١)

cf R. Campbell «Jean-Paul Sartre ou une Littérature Philosophique» P. Ardent, Paris 1947 p. 211 (cf J-P. Sartre «L'Être et le Néant» p. 640) (٢)

٣٨ — فإذا ما حاولنا الآن أن ننظر إلى مشكلة الصلة بين الحرية والزمان — على ضوء الملاحظات السابقة — وجدنا أولاً أن اتجاه الزمن — من حيث أنه حركة يتم فيها الانتقال من المستقبل إلى الماضي — هو الذى يجعل الحرية قادرة على ممارسة فعلها . فالتعارض السائد بين المستقبل والحاضر ، وتحول هذا المستقبل إلى ماض عبر الحاضر ، هما الشرطان الأساسيان اللذان لولاها لما استطاعت الحرية أن تحقق نشاطها . وإذا كان المستقبل هو الذى يفتح أمام الحرية أفق الممكنات ، فإن الحاضر هو الذى يسمح لها بأن تتحقق ، والماضى هو الذى يستوعب كل ما حققت من أفعال حتى لا يمود شيئاً يرين عليها أو يستعبد بها . وبهذا المعنى يقول « لافل » إن الحرية ليست سوى المسار السائد بين « الواقع » *le réel* و « القيمة » *la valeur* ، لأنها هى التى تضع فيما بين هذين الحدين ما يمكن تسميته بالممكن *le possible* ، والممكن هو الذى يضع الواقع موضع السؤال لكى يلزمه فى النهاية بأن يتطابق أو يتحد مع القيمة . وعلى ذلك فإن على الحرية أولاً أن تحيل الوجود إلى إمكان ؛ لكى تعود فتحيل الإمكان إلى وجود ، وهذه الإحالة المزدوجة تتطلب دائماً وساطة القيمة . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الحرية تضطرنا إلى أن نلغى الوجود لحساب الممكن ، لكى نعود فنلغى الممكن لحساب الوجود . والحرية بهذا المعنى هى القوة التى تخلق الممكنات ، قبل أن تكون هى القوة التى تختار فيما بين تلك الممكنات ذلك الممكن الذى تريده . وهى لا تستطيع أن تجعل من أى ممكن موضوعاً لتأملها ، إلا لأن فى استطاعتها أيضاً أن تجعل منه موضوعاً لقملها باعتبارها شيئاً قابلاً للتحقق^(١) . وصفوة القول أن الصلة وثيقة بين الحرية والزمان ، لأن الحرية إمكانية لانهاية تتطلب الزمان حتى تحقق ذاتها .

ولكننا حينما نتحدث عن مشكلة « الحرية والزمان » فانما نرى بصفة

خاصة إلى معرفة الصلة بين الحرية والماضي . وهنا نجد أن معظم المذاهب الوجودية تميل إلى القول بأن الإنسان ليس أسير ماضيه إلى الحد الذي تصوره : لأنه كما أن في وسع المرء أن يحیی بالذكری ماضیه ، فيستعيد وجوده ويحييه من جديد ، فان في وسعه أيضا أن يتنكر له وينصرف عنه ، فلا يعود ذلك الماضي جزءا حيا من وجوده بل يصبح مجرد قطعة ميتة قد انفصلت عن تاريخ حياته ، كأنما هو مجرد عدم محض أو سلب خالص . حقا إن المرء لا يستطيع أن يحو ذلك الماضي ، من حيث هو سلسلة من الوقائع التي حدثت فعلا في زمان قد انقضى ، ولكن في وسعه دائما أن يغير من موقفه بازاء ذلك الماضي . لقد كنت مثلا تلميذا خائبا ، أو شابا عريضا مستهترا ، أو شخصا فاشلا فاسدا الخلق ، ولكن في استطاعتي اليوم أن أتقبل ذلك الماضي أو أن أنور عليه ، كما أن في استطاعتي أن أحيله إلى وجودي أو أن اقتطعه من تاريخي الحی .

حقا إن الماضي حاضر بوجه ما من الوجوه من حيث أن حاضري إنما يتقرر ابتداء منه ، ولكن لاشك أن الماضي لا يحدد أفعالنا المستقبلية كما تحدد الظواهر السابقة ما يلحقها من ظواهر . ولئن كان سارتر يتفق مع هيجل في أن الـكون هو ما كان « *wesen ist was gewesen ist* » بمعنى أن ماهية الإنسان تنحصر في ماضيه ، إلا أنه يقرر أيضا أن وجود الذات لا يمكن أن يظل محصورا في ماضيه ، لأن ذلك الماضي قد انفصل عنها بوجه ما من الوجوه ، فهو « لا وجود » تركله تلك الذات بقدمها حتى تتجه نحو المستقبل ^(١) . ويمضي سارتر إلى أبعد من ذلك فيقول إن طبيعة ذلك الماضي نفسه تتوقف على المستقبل ، لأن ما هو كائن بالفعل لا يمكن أن يتحدد معناه إلا إذا تخطيناه نحو ما سوف يكون . فالحرية (من حيث هي اختيار يقتضى دائما ضربا من

التغير) لا تتحدد إلا بالغاية التي تقصد إليها، أعنى بالمستقبل الذى سوف نكوته. وإذن فإن الماضى ضرورى للاختيار الذى سبم فى المستقبل، لأن هذا الماضى نفسه هو ما يبنى تغييره. والواقع أن تصورى للماضى متأثر بالغاية التى أقصد إليها، بمعنى أن فكرتى عنه مرتبطة كل الارتباط بمشروعى الحاضر. حقاً إننى لا أستطيع بمحض أهوائى ورغباتى أن أغير مما حدث، ولكن ما أريد أن أكونه هو الذى يخلع معناه على الماضى الذى كنته. وأنا وحدى الذى أستطيع أن أفصل فى كل لحظة من لحظات حياتى فى «قيمة» ذلك الماضى، لأننى بحركتى المستمرة نحو المستقبل، أخلع على ذلك الماضى المعنى الذى اختاره^(١). فالمستقبل وحده هو الذى يمررنا ما إذا كان ذلك الماضى حياً أو ميتاً. وقوة الماضى الوحيدة إنما تأتية من المستقبل، لأن غلاتى هى التى تعين موقفى من الماضى. وإذا كان المثل يقول: «إن أحداً لا يمكن أن يعد سعيداً طالما كان على قيد الحياة»، فذلك لأن حريتنا هى وحدها التى تفصل فى ماضينا، مانحة إياه المعنى الذى تريده، وفقاً لخطوطها القادمة ومشروطاتها المقبلة وغلاتها البعيدة. وإذن فإن فى وسعنا أن نقول: «إذا أردت أن يكون لك هذا الماضى المعين، فاعمل بهذا الشكل أو ذاك». ذلك لأن الماضى لا يندمج فى وجود الذات إلا على قدر ما يعمل اختيارها للمستقبل على تحديد قيمة أفعالها السابقة، وتقبل تأثيرات الماضى جملة فى مسوغات أفعالها المستقبلية. وتبعاً لذلك فإن فى وسع المرء أن يتنكر لماضيه، فينظر إليه على أنه جزء قد انفصل عن وجوده، أو يشفق على نفسه من هول ما قد كان، أو يرفض فى الوقت نفسه أن ينفذ إلى ذلك الماضى أو أن يدعه ينفذ إليه، ولكن يجب أن نلاحظ أن الماضى فى هذه الحالة لا يكف عن الوجود، وإنما يظل موجوداً باعتباره تلك الذات التى لم تعد تُعبر عن صميم وجودى، أو

Jean-Paul Sartre: «L'Être et le Néant», pp. 577-685. (١)

تلك « الأنا » التي لم يمد وجودي سوى معارضة مستمرة لها . وقد يحدث (على العكس من ذلك) أن يتنكر المرء للزمان ، وأن يعمل على الاتحاد بماضيه ، مختاراً ذلك الماضي وجوداً حاضراً له ، وعندئذ نرى وجوده ينحصر في الوفاء للماضي والإخلاص له ، وتصبح حياته مجرد انسحاب إلى الماضي وتراجع نحو ماقد كان . ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد (كما لاحظ جبريل مارسيل) أن الماضي الذي أتنكر له وأثور عليه ، لا يمكن بحال أن يكون مساوياً لذلك الماضي الذي آتحد به وأندمج فيه ^(١) .

ويذهب « لافل » إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن كل فعل من أفعال حريتنا يعبر إلى حد ما عن « إمادة نظر » في حياتنا بأكملها . وهكذا نرى أحياناً أن الشيء الوحيد الذي يبدو لنا ذا قيمة ، إنما هو ما نتخذه من تصميمات جديدة . وهنا يظهر لنا بوضوح معنى « الانقلاب » أو « التحول » ، conversion ، من حيث هو أعظم مظهر من مظاهر الحرية الإنسانية ، لأنه يعبر عن فعل تلك الذات التي كانت تشعر بأنها مستعبدة ، ثم استطاعت أن تتحرر . وربما كان كل تصميم تتخذه منطقياً على مثل هذا الشعور ، لأن كل تصميم يحمل معنى التغير ، فهو يعبر عن انفصال الذات عن نظام كانت تروح تحته وتئن تحت إساره . والتحول أو الانقلاب هو في الحقيقة عود إلى الذات ، ولكنه (على حد تعبير لافل) عود فيه تجد الذات نفسها بازاء ذلك « الموجود » الحاضر باستمرار ، أغنى ذلك الموجود الأممي الذي لا يكف عن أن يعدها بالقوة والنور ^(٢) .

بيد أن البعض قد يعترض على هذه النظرية الوجودية إلى الماضي ، بدعوى

Gabriel Marcel : « Du Refus à l'Invocation » p. 75 (١)

Louis Lavelle « Les Puissances du Moi » p. 161. (٢)

أن الماضي لا يموت أبداً أو أنه على حد قول مونتييني لا يقبل أن يمضي^(١) ، ولكن سارتر يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه ليس ثمة ماض « في ذاته » ، بل إنما يقوم الماضي بالمعنى الذى أخلعه عليه . ويضرب سارتر لذلك مثلاً فيقول إن تراث سنة ١٨٨٩ ليس هو الذى يرين على تاريخ الأمة الفرنسية ، بل ما يرين عليها بالفعل هو طريقته في تصور ذلك التراث وحله بشكل معين . حقا إن البعض قد يتوهم أن ماضيه « عقبة » في سبيل تقدمه . ولكن مثل هذا الوهم ينطوى على خطأ بالغ لأنه ليس ثمة « عقبة » في ذاتها . فما يبدو الماضي « عائقا » إلا لتلك النفس التى تختار ذلك بمطلق حريتها ، خالعة على ذلك الماضي معنى العائق أو « العقبة » . وحينما يعتمد الإنسان إلى مطابقة ماضيه تمام المطابقة ، فانه عندئذ يحاول أن يحيل نفسه إلى موجود « تابع في ذاته » (en-soi) . ولكن مثل هذه المحاولة لا بد أن تبوء بالفشل ، لأن الوجود الإنسانى حركة مستمرة لا ينقطع فيها الانسحاب من الماضي ، والاتجاه نحو المستقبل ، وهذا هو معنى تلك « المفارقة » التى يجعل منها سارتر صميم الوجود الإنسانى .

(٣٩) — ولكن ماذا يعنى سارتر حينما يقول إن الإنسان حر أو إن الحرية هى صميم الوجود الإنسانى نفسه ؟ الواقع أن للحرية معنى واسعا عند سارتر بحيث أنها لتستوعب كل مظهر من مظاهر نشاطنا الحيوى . فالاختيار عند زعيم الوجودية الفرنسية مرادف للوجود أو للحياة بصفة عامة (choisir c'est vivre) . والوسيلة الوحيدة التى يمكننى بها أن أحقق ذلك الاختيار إنما تنحصر فى أن اتخذ لنفسى هذا الموقف المعين بدلا من ذاك . فإذا ما عرفنا أن ليس للشعور عند سارتر أى مضمون ، أمكننا أن نفهم كيف

(١) « الحرية والماضى » بقلم الدكتور نجيب بلدى ، فى « مجلة علم النفس » مجلد

أن وجوده الحقيقي لن ينحصر إلا في تلك الحركة المستمرة نحو شيء آخر .
ففي هذه الحركة وحدها ، بل في ذلك الموقف بعينه يتحدد الشعور الإنساني
ليجعل من نفسه هذا الشيء أو ذاك ، ويتخذ له ماهية خاصة . حقا إن
ذاتنا تتوقف على العالم الذي نعيش فيه والذي بدوره لن نكون شيئا ، ولكن
الصورة التي يبدو لنا عليها ذلك العالم تتوقف أولا وأخيرا علينا نحن . فنحن
الذين نخلع على العالم ماله من معنى ، لأن العالم في حد ذاته لا ينطوى على أي
معنى . وهذا هو ما يمينه الوجوديون حينما يقولون إننا نحن الذين نخلق العالم ،
وبخلقنا للعالم نخلق ذاتنا . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الشعور
الإنساني لا يختار ذاته إلا باختياره للعالم على نحو ما سيبدو له ، فهو يخلق
ذاته بخلق له عالمه الخاص ^(١) :

وحينما يقول سارتر إن الإنسان حرفانه يعني بذلك أن الإنسان قد قُذِفَ
به إلى هذا العالم ، دون أن يكون في وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذي
يمجد نفسه فيه . فالإنسان قد ترك لنفسه ، ووجوده قد أودع بين يديه ، وما
حريته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسلوبه في الحياة
وإن كان الحياة الإنسانية ليست سوى اختيار مستمر للذات ، في كل لحظة من
لحظات وجودنا . وليس ثمة رجاء في أن يتخلص الإنسان من هذه الضرورة
التي قد فرضت عليه فرضا ، لأن الإنسان ليس حرا في أن يتخلى عن حريته .
وعلى ذلك فإن قولي « أنا موجود » مرادف تماما لقولي « أنا حر » لأن
الحرية هي الشعور بالوجود نفسه . حقا إن الإنسان قد يخدع نفسه في يوم ذاته
بأنه أسير للضرورة ، وعندئذ تراه يعمد إلى التخلي عن أسلوبه الإنساني في
الحياة ، لكي يحيا حياة الأشياء ، ولكن الإنسان نفسه في هذه الحالة هو
الذي يتخذ لنفسه هذا المسلك ، فحريته مسئولة عن ذلك الأسلوب الخاص الذي

cf. P. Foulquié: « L'Existentialisme », P.U.F., 1949, pp 50-51. (١)

تخيرة لذاتها والتي ارضت لنفسها أن تعيش وفقه له : وحتى حينما يعدد الإنسان إلى الكف عن كل اختيار ، فإنه يحقق لنفسه ضربا من الاختيار ، لأن عدم الاختيار هو في حد ذاته نوع من الاختيار . وليس في وسم أحد أن ينهض بممارسة حريتي عوضا عني ، بل أنا مسئول عن نفسي ، ولا سبيل إلى التماس أية أعذار للتخلي عن حريتي ، لأن تلك الحرية هي وحدها التي تعبر عن وجودي باعتباري كائنا غريبا قد عزل في عالم لا سبيل له إلى أن يتحد به تماما أو أن يندمج فيه اندماجا كليا .

ولكن لماذا يتوهم الناس في كثير من الأحيان أنهم مجبرون أو أن حريتهم ليست سوى وهم من الأوهام ؟ هنا يقول سارتر : إن الحرية كثيرا ما تؤول إلى أنها وهم ، فزاهم يهزعوذ إلى فكرة « الجبرية » علمهم يحدون فيها قوقعة أمانة يلتجئون إليها حتى ينجوا من هول ذلك القلق «angoisse» الذي لا يكاد يفصل عن الشعور بالحرية . ولكن ماذا يعني سارتر بالقلق هنا ؟ لقد أخذ سارتر هذه الفكرة عن كيركجارد الذي كان يعني بالقلق دوار الحرية ، باعتبار أن القلق وثيق الصلة بالإمكان والزمان والعدم ، بل باعتبار أن القلق لا يكاد يفصل عن إغراء الخطيئة^(١) . ولكن سارتر قد خلص هذه الفكرة من كل طابع ديني فجعل من القلق شعورا عاما مبعثه ضرورة الاختيار نفسها : ذلك لأن على الإنسان أن يختار ، دون أن يكون لديه أي مبدأ للاختيار ، بل دون أن يكون لديه أي معيار يستطيع بمقتضاه أن يتحقق مما إذا كان قد أحسن أو أساء الاختيار . فليس القلق هنا عبارة عن خوف من خطر معين ، وإنما هو تعبير عن ذلك الشعور الحاد الذي يغمر الإنسان حينما يتحقق من أنه قد قذف به إلى هذا العالم بدون إرادته ، وأنه قد حكم عليه بأنه يختار دون أن يكون

cf. J. Wahl: «Etudes Kierkegaardiannes» Vrin, 1949. (١)

2e éd., pp. 219-230.

في وسعه أن يتنبأ بنتائج أفعاله ، بل دون أن يستطيع تبريرها . فالقلق شعور أليم ، وإن كان في الوقت نفسه شعوراً لا يخلو من نبل ، وهو الأصل في شعورنا بما لدينا من حرية شاملة ومسئولية مطلقة أمام ذواتنا وأمام الآخرين . وإن سارتر ليربط فكرة المسئولية بفكره القلق فيقول : إن حريتنا هي مصدر ذلك القلق النفسي الذي يستولى علينا عند الفعل ، فنحن نصنع مثال الإنسان حينما نصنع ذواتنا ، لأننا بفعلنا نخلق المثل ونبدع القيم ، لا لأنفسنا فقط ، بل للجميع أيضاً . حقا إن الإنسان في نظر سارتر يحيا في عزلة شاقة ، لأنه لا يجد في نفسه ولا في العالم الخارجي ، أية قوة يمكن أن يستند إليها في فعله أو أية دعمية قوية يمكن أن يرتكن إليها ، ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن الإنسان لا يُلْزَم نفسه فقط حينما يعمل ، وإنما هو يشرع للإنسانية بأسرها ، ويشعر في الوقت نفسه بأن مسئوليته كلية شاملة . ولهذا يقول سارتر : إن الإنسانية تحقق بعينها إلى كل ما يعمله الإنسان ، لكي تتخذ منه نظاما تسير بمقتضاه وتعمل على هديه . فعلى كل إنسان أن يسأل نفسه : هل أنا بحق ذلك الموجود الذي يمجدر بالإنسانية أن تعمل على هدى أفعاله ؟ وأما إذا حاول للره أن يتناسى تلك الحقيقة ، فقد أراد أن يكفى نفسه مثونة الشعور بالقاق أو التوتر النفسي . ولكن هذا القلق ضرورة من ضرورات الفعل ، فهو لا يقود إلى السكون والدعة ، بل هو ضرب من الضيق النفسي الذي تعانيه كل النفوس التي استشعرت المسئولية . ويضرب سارتر لذلك مثالا فيقول إن القائد الحربي الذي يأخذ على طاقته القيام بمهمة يدفع فيها بعدد معين من الجنود إلى الهلاك ، يشعر بلاشك أنه هو المسئول عن تلك الحركة ، لأنه قد اختار بنفسه القيام بها ، وصمم بمفرده على تحقيقها . حقا إن ثمة أوامر غليا عليه أن يعاينها ، ولكن تلك الأوامر في معظم الأحوال هي من السعة بحيث يلزم تأويلها ، وهذا التأويل كثيرا ما يقع على طاقته هو ، بحيث أن مسئولية هلاك عشرة رجال أو عشرين رجلا لابد أن تقع في النهاية على طاقته هو . وهكذا نرى أنه عندما يتخذ مثل هذا القائد تسميا خطيرا قد يترتب عليه إزهاق عدة أرواح ، فانه

لا بد أن يشعر بقلق نفسه . ومن من القادة لم يعرف في حياته الحربية مثل هذا القلق ؟ ولكن هذا القلق لم يكن يوماً من الأيام حائلاً بينهم وبين الفعل بل ربما كان هو نفسه شرطاً من شروط فعلهم : لأن القادة الذين يدرسون مجموعة من الممكنات (أو الاحتمالات) ، حيناً يختارون واحداً من بينها ، فانهم يعلمون تمام العلم أنه ليس لذلك الاحتمال من قيمة سوى تلك التي يخلعها عليه اختيارهم . وعلى كل حال ، فإن القلق الذي تصفه الوجودية لا ينفصل عن الشعور بالمسؤولية المباشرة التي تقع على عاتقنا نحو الآخرين ، فالقلق ليس حائلاً دون الفعل ، وإنما هو جزء لا يتجزأ من الفعل نفسه ^(١) .

يبد أن الملاحظ أنه حينما يثور في أنفسنا ذلك الشعور بالقلق ، فاننا قد نعمل على إخماده بأن نحاول تصور أنفسنا «من الخارج» ، وكأننا بصدد الغير ، أو كأننا بازاء شيء من الأشياء . وهكذا نعمد إلى دراسة ذاتنا ، لكي نوهم أنفسنا بأننا أسيرو الوراثة أو البيئة أو العادات السابقة ، وكأن هذه كلها أمور قد فُرضتْ على إرادتنا فرضاً دون أن يكون في وسعنا بأي حال أن نثور عليها أو نتنكر لها . وتبعاً لذلك فاننا نحاول أن نقضى على شعورنا بالحرية ، حتى ننعيم بطمأنينة سلبية هي طمأنينة الشيء الثابت القار في ذاته (l'en-soi) . ولكن هل في استطاعتنا حقاً أن نقضى على مثل هذا الشعور بالقلق النفسي ؟ هذا ما يجيب عليه سارتر بالنفي ، لأن وجودنا نفسه هو عين ذلك القلق ^(٢) . فليس من السهولة بمكان أن نقضى على شعورنا بالحرية ،

(١) Jean-Paul Sartre: «L'Existentialisme est un Humanisme»

(Nagel, 1946, pp. 31-33,

(٢) «Noue sommes anglois» - هكذا يقول سارتر في كتابه « الوجود والعدم » ص ٨١ ، فالقلق عند سارتر هو الأصل في شعورنا ، مادامت الحرية مرادفة للوجود .

لأن الوجود الإنسانى لا يمكن أن يصبح مجرد وجود موضوعى (وجود أشياء قارة فى ذاتها) ، فيه يتم تطابق تام بيننا وبين ذواتنا ، بحيث لا يعود ثمة موضع لأية مفارقة أو « تعال » transcendance فى وجودنا . حقاً إن ثمة ضرباً من « خداع النفس » فيه يحاول المرء أن يقضى على شعوره بالقلق ، لكى يحيل وجوده إلى كينونة ثابتة ، ولكن مثل هذه المحاولة تنطوى دائماً على ضرب من الاستحالة أو التناقض لأن « الموجود لذاته » le pour-soi لا يمكن أن يستحيل تماماً إلى « موجود فى ذاته » en-soi .

إن الشعور بالحرية كثيراً مايرين على الإنسان فيحاول أن يثبت لنفسه أنه ليس حراً ، ومن ثم نراه يتمنى لو استطاع أن يصبح مجرد خليفة مجانسة لتلك الطبيعة التى يدركها من حوله . وهذا هو الأصل فى تلك المذاهب الفلسفية التى تحاول أن تدرج الوجود الإنسانى فى نطاق الوجود العام (وجود الأشياء) كأن الإنسان مجرد موضوع لا يفهم وجوده إلا على ضوء ماهيته . وإذا كان لدى الإنسان حنين مستمر إلى الوجود الموضوعى — وجود الأشياء — فذلك لأنه يرى أن تلك الأشياء كائنة بالفعل ، بينما هو لا يملك سوى حياة متقلبة تتأرجح باستمرار بين الوجود والعدم . فالأشياء هى ماهى فى حين أن الإنسان لا يمكن قط أن يكون ماهو ، لأنه لا يكف مطلقاً عن أن يختار لنفسه ما يريد أن يكون . وإذاً فإن الإنسان لا يمكن أن يتحقق تماماً ، اللهم إلا فى لحظة الموت ، ولكنه عندئذ لن يكون شيئاً على وجه التحديد . ولهذا فإن فى وسعنا أن نقول إن نوع الوجود الذى يتمتع به الإنسان ليس هو الوجود بمعنى الكينونة Etre بل هو الوجود بمعنى الصيرورة « devenir » ، ولكنها صيرورة هو منها بمثابة الخالق . وهكذا يقرر سارتر أن الإنسان ثغرة فى الوجود أو تصدع فى حائط الوجود العام ، لأنه هو الذى يسبب انعدام التجانس فى نسج الكون . فلو تصورنا الوجود فى جلته كثمرة ، لكان الإنسان بمثابة الدودة التى تنخر جوف تلك الثمرة . ولكن لا يجب أن ننسى أن الإنسان

دودة لا تملك إلا أن تكون دودة ، بل لا تستطيع في واقف الأمر سوى أن تتقبل وجودها كدودة ^(١) .

فالإنسان هو الموجود الذى بفعله ينفذ العدم إلى الوجود ، وهو ليس حرّاً إلا لأن وجوده وجود ناقص يتخلله العدم من كل جانب ^(٢) . فليست الحرية سوى ذلك « العدم » الذى يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته . وهذا ما يعرّنه سارتر بقوله إن ما سماه ديكاوت (ومن قبله الرواقيون) بالحرية ليس سوى تلك الإمكانية التى بمقتضاها يملك الموجود الإنسانى أن يفرز عدما يميزه عن باقى الموجودات ^(٣) . وإذن فإن ما يفرزنا — فى نظر سارتر — ليس هو صمت المكان اللانهاى ، بل هو خواء تلك الحرية التى تشيع فى أنفسنا حصاراً مفزوماً أو دوّاراً نفسياً عنيفاً ، كأنها نحن بصددهة سحيقة أو محراء شاسعة أو ليل أليل لا بارقة من أمل فيه . وما يخيفنا فى الحرية إننا هو ذلك الشعور بالقلق ، ولذا فإننا نحاول التهرب من حريتنا ، ونعتمد إلى العمل وفقاً لماهيتنا ، كأن لدينا — كالأشياء سواء بسواء — ماهية سابقة على وجودنا . وهكذا نحسد تلك اللامسئولية التى تتمتع بها الأشياء ، فننزح إلى ذلك الوجود الثابت الأزلّى ، وجود الأشياء الغارقة فى سكون الطمأنينة واليقين ، ونعمل على 'توكيد دماثم تلك الحالة السلبية بإطاعة قوانين صارمة (محددة تحديداً سابقاً) أو بالاستناد إلى أحكام أناس آخرين نتخذ منهم لنا قادة ومعلمين ، أو بابتداع التزامات موهومة نحو الطبيعة أو نحو الله نحاول أن نعمل بمقتضاها ... الخ . وهذه

(١) cf. R. Campbell : « L'Existentialisme en France depuis la Libération » , article dans « L'Activité Philosophique en France et aux États Unis » , P.U.F. 1950 vol. 11. p. 152.

Jean—Paul Sartre : « L'Étre et le Néant , p. 516 (٢)

Ibid., p. 61. (٣)

كلها - في نظر سارتر - ليست سوى أساليب متنوعة لخداع النفس ، فهي في صميمها مجرد محاولة يقصد بها القضاء على الحرية . وعلى العكس من ذلك نلاحظ أن الإنسان المحرقاً إنما هو ذلك الذي يجد في نفسه (وفي نفسه فقط) دوافع تصميماته ومسوغات أفعاله ، ولذا فإنه يظل قائماً بمفرده ، حاملاً دائماً على خلق قيمه وإبداع معاييره . وهذا ما يعنيه سارتر حينما يقول : « إن حريتي هي الدعاة الوحيدة للقيم ، فليس ثمة شيء يمكن أن يلزمني بأن أأخذ هذه القيمة أو تلك ... »^(١) ، ومعنى هذا - بمباراة أخرى - أن الحرية هي التي تخلق القيم والمعايير لذاتها بمقتضى اختيار حر مطلق ، وبدون أدنى باعث عقلي ، فتضع بذلك أسس سائر المعايير والأسباب المعقولة . ولولا هذا الاختيار ، لما كان للبواعث العقلية أدنى معنى ، كما أنه قبل هذا الاختيار ، لا يمكن أن يكون للقيم أى معنى في ذاتها . وهكذا يربط سارتر بين فكرة الحرية وفكرة المحال أو اللامعقول l'absurde فيقرر أن ظاهرة الحرية لا تقبل أى تفسير . والواقع أن الاختيار الذى يتحدث عنه سارتر اختيار مطلق غير مشروط ، فهو اختيار يتم بدون أساس أو دعاية يستند إليها ، بل هو اختيار يعلى على نفسه بواعثه . وتبعاً لذلك فإنه بالضرورة اختيار لا معقول . ولكن هذا الاختيار لا معقول ، لا لأنه يخلو من كل مبرر عقلي ، بل بمعنى أنه هو الذى يخلق سائر الأسس وكافة المبررات ، فهو الأصل في ظهور القيم والمعايير وفكرة المحال نفسها تصبح ذات معنى بمقتضاه هو^(٢) .

Ibid, p. 76. (١)

Ibid, pp. 558-559. (٢)

لنقد هذه الفكرة ، ارجع إلى بحثنا التالى :

Zakaria Ibrahim Bector : «Sketch of a Philosophy of Joy» : in
 « The Review of Religion », November 1954, Volume XIX,
 (Columbia University Press), pp. 5-12.

٤٠ - يتبين لنا مما تقدم أن نظرية سارتر في الحرية لا تخلو من نزعة لا عقلية ؛ ولكن زعيم الوجودية الفرنسية يأبى إلا أن يعد نفسه تلميذا لديكارت الذى هو فى نظره خير من استطاع فهم معنى الحرية . وإن سارتر ليدكرنا بعبارة ديكارت المشهورة ، وهى تلك التى يقول فيها : « إن حريتنا نعرف بغير دليل ، لأنها لا تقوم إلا على تلك التجربة التى توجد لدينا عنها » . ولكن بينما يقول ديكارت إن العقل الإنسانى ذو ماهية إلهية ، وإن الرياضيات ليست حقيقية إلا لأن الله قد أرادها كذلك ، بمعنى أن المقياس الأوحد للحقيقة هو الإرادة الإلهية نفسها ، نرى سارتر يقرر أن الإنسان نفسه هو الذى يفصل فى الحقيقة وأن الحرية الانسانية هى مقياس الحق والخير والجمال — فإينسبه ديكرات إلى الله حينما يجمل منه خالق الحقائق الأزلية ومبدع الخير وواضع القيم هو فى الحقيقة من أخص خصائص الإنسان . فديكرات محق حينما يوحّد بين الحرية والخلق (أو الابداع) ، ولكنه يخطئ إذ ينسب تلك الحرية إلى الله لا إلى الإنسان . ذلك لأن تلك الحرية التى يخلعها ديكرات على الله ليست فى الحقيقة سوى تلك الحرية التى يدركها الإنسان فى نفسه ويختبرها فى ذاته . ففكره عنها وليد تجربته الخاصة وديكرات نفسه حينما يصف تلك الحرية إنما يستند إلى ما لديه من وجدان أولى عن حريته هو . ولكن سارتر لا يلوم ديكرات لأنه نسب إلى الله ما هو فى الحقيقة من مميزات الإنسان ؛ وإنما هو يسجل لديكرات أنه كان أول من استطاع أن يتعمق معنى الحرية فى عصر كان للسلطة الدينية فيه شأن كبير ، فسبق بذلك هيدجر فى جملة من الحرية الأساس الأوحد للوجود . وعلى كل حال ، فإن سارتر يقرر فى صراحة ووضوح أن أسس المبادئ العقلية إنما ينبغى البحث عنها فى مجال الحرية الإنسانية ، لا الحرية الإلهية^(١) . ومعنى هذا أنه ليس ثمة نظام سابق من الحقائق والقيم

Jean-Paul Sartre : « Situations I », (Introduction à la (١)
Lecture de Descartes), p. 334.

ينبغي على الحرية الإنسانية أن تعمل على مطابقتها أو الخضوع له ، كأنما هي بصدد حقائق أزلية أو مبادئ ضرورية لا بد لها من أن تعمل بمقتضاها ، بل نحن الذين نخلق القيم ، وكل منا يضع بمحض حريته أسس الحق والخير والجمال . وإذا كان القلق كثيراً ما يأخذ بمجامع نفوسنا ، فذلك لأننا نشعر بفداحة تلك المـؤلية التي تقع على عاتقنا ، حينما ندرك أننا نخلق لذواتنا (وللآخرين أيضاً) معايير القيم الإنسانية^(١) .

والواقع أن الحرية الإنسانية تنحصر أولاً وبالذات في اختيارنا لغاياتنا ، لأن اختيار هذه الغايات هو الذي يصيغ بطابعه كل وجودنا . ولكن لا يجب أن نتوهم أن غاياتنا محددة منذ وصولنا إلى هذا العالم ، بل نحن لا نكف عن اختيار غاياتنا طالما كنا على قيد الحياة . وكثيراً ما يكون الاختيار الواحد مناسبة للعدول عن اختيار سابق أو لتكوين اختيار جديد . ولكن اختيار غاياتنا حرية مطلقة ، ما دام هذا الاختيار يتم (كما سبق القول) على غير ما أساس ومن دون أي سند . فليس هناك أسباب تبرر الحرية ، بل الحرية هي التي تبرر كل سبب^(٢) . وتبعاً لذلك فإن حريتنا مطلقة ، لأنه ليس ثمة شيء يحدها (اللهم إلا أن تحدى من نفسها) . حقا إن الإنسان قد ينظر إلى دوافع أعماله ومبررات أفعاله باعتبارها ملزمة ، كأنما هي علل تستتبعها نتائج صارمة ، ولكن مثل هذه النظرة إلى البواعث تجعل منها « معطيات » ثابتة كأنما هي قوى خارجية لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً ، في حين أن الفعل هو الذي يعين غاياته ودوافعه . فالفعل هو التعبير الوحيد عن تلك الحرية الإنسانية التي تندفع نحو تحقيق إمكاناتها في حركة واحدة تضم الباعث والدافع والغاية معاً . وأما ما نسميه بالروية أو التدبر الإرادى ، فهو في نظر سارتر مجرد

cf. Jean -Paul Sartre : dans «Action» , 27 décembre 1944. (١)
(& «L'Existentialisme est un Humanisme» , p. 26.)

«L'Être et le Néant» , p. 567. (٢)

خداع للنفس ، لأنه كيف يتسنى للإنسان أن يحكم على البواعث والدوافع حكما صحيحا ، في حين أنه هو الذى يخلع عليها ما لها من قيمة ، قبل كل تدبر عقلى ، بفعل ذلك الاختيار الأصلى الذى بمقتضاه يخلق ذاته ويحدد وجوده ؟ فليس للبواعث أو الدوافع من قيمة إلا ما يخلعه عليها مقصدى الأول (أو مشروعى الأصلى) ، لأننى أنا الذى أخلق غايى فأخلق بذلك بواعثى ودوافعى . وهكذا نرى أننا حينما نتدبر ونفكر ، فإننا نكون فى الحقيقة فريسة لذلك الوم الإنسانى الذى يلسينا أحيانا أن اختيارنا قد تم منذ البداية ، بمقتضى اختيارنا الأصلى لذواتنا . ومعنى هذا أنه حينما تتدخل الإرادة ، فإن التصميم (décision) يكون قد اتخذ من قبل ، بحيث أن قيمة الإرادة لا تعدو مجرد الكشف عنه أو إظهاره بشكل واضح .

حقا إننا قد اعتدنا أن ننظر إلى الإرادة على أنها المظهر الوحيد الذى تتجلى فيه حريتنا ، ولكن الحرية فى الواقع ليست مجرد صفة مميزة للأفعال الإرادية وحدها ، بل إن فى استطاعتنا أن نقول عن عواطفنا وأهوائنا وانفعالاتنا إنها « حرة » من حيث أنها تعبر عن بعض حالات ذاتية بمقتضاها نحاول أن نبلغ غايات معينة سبق تحديدها وفقا لحريتنا الوجودية الأصلية . فحريتنا مرادفة لوجودنا ، وهى الأصل فى تلك الغايات التى نسمى بلوغها ، سواء أكان ذلك عن طريق الإرادة أم عن طريق أى جهد عاطفى أو أى هوى انفعالى . وبهذا المعنى يقول سارتر إن الحرية ليست شيئا آخر سوى « وجود » إرادتنا وأهوائنا^(١) . فليس تمة ظاهرة نفسية تميز دون غيرها تلك الحرية ، بل إن كل ضروب وجودى تعبر عن حريتى بشكل واحد . وهكذا يقول سارتر : « إن خوفى حر ، لأنه يعبر عن حريتى ، ووجودى يتمثل بأكمله فى هذا الخوف من حيث أتى اخترت لنفسى أن أكون متخوفا فى هذا الظرف أو ذاك » فلا يجب إذن أن نحذو حذو ديكارت حينما جعل من الإرادة ظاهرة متميزة

أوفريدة في نوعها بالنسبة إلى الحرية ، بل ينبغي أن نقرر أن كل الظواهر النفسية يمكن أن توصف بأنها «حرّة»؛ ويذهب ميرلوبونتي Merleau-Ponty إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه من الواجب ألا نبحث عن الحرية في الفعل الإرادي ، لأن الفعل الإرادي هو في الحقيقة فعل قاصر *un acte manqué* . فنحن لا نلتجئ إلى الفعل الإرادي إلا لكي نعارض تصميمنا الحقيقي ، كأنما نحن نقصد من وراء ذلك إلى أن نثبت لأنفسنا ضعفنا وقصورنا^(١) . ولكن وجودي الحقيقي إنما ينحصر في ذلك الأسلوب الخاص أو تلك الصورة الأصلية التي اخترتها لنفسى ، وهذه تستوعب كل حالاتي النفسية بما فيها إرادتي وأفكارى وأهوائى وعواطفى . فأنا مسئول عن كل تلك الحالات لأننى اخترتها لنفسى باختيارى لنفسى . وهكذا نرى أن سارتر يعمم معنى الحرية إلى الحد الذى يجعل منها ظاهرة عامة مصاحبة لكل حياتنا السيكلوجية . فالحرية الوجودية تخرج عن نطاق الأفعال الإرادية التي تصدر عن بواعث عقلية معينة ، حتى أنها تقترب في النهايه من ضرورة باطنية تجعل علة أفعالنا كامنة فينا ، بدليل أن سارتر نفسه يقول إننا نعمل على نحو ما نوجد ، بمعنى أن فعلنا ينبثق من وجودنا ويساهم في خلقنا .^(٢) ومعنى هذا بمباراة أخرى أن اختيارنا الأصلى لأسلوبنا في الحياة هو الذى يحدد تصميماتنا ويعين أفعالنا في كل لحظة من لحظات حياتنا ، وهذا الاختيار لا يكاد ينفصل عن شعورنا بذواتنا . فالإنسان حر من حيث هو شعور ، وليس ثمة شئ خارجى يمكن أن يعين اتجاه ذلك الشعور .^(٣)

M. Merleau-Ponty : « Phénoménologie de la Perception » (١)
tion , p. 498.

Jean—Paul. Sartre : « L'Être et le Néant » p. 529. (٢)

Ibid. , p. 530 . (٣)

من هذا نرى أن الحرية التي يتحدث عنها سارتر لا تعنى مطلقاً أن يحصل
للره على كل ما يريد ، بل هى تعنى فقط أن الإنسان يختار بذاته ، وأنه هو
الأصل فى وجوده . فالحرية تعنى استقلال الاختيار وقيامه بذاته ، ولهذا فإنها
تتمثل فى الحياة النفسية بأكملها ، فتظهر فى الرغبات والأهواء ، كما تظهر فى
الإرادة والأفعال الإرادية . ولما كان التصرف الحر ليس عبارة عن فعل
معقول صادر عن بواعث ومسوغات ، فإن الحرية التى ينادى بها سارتر لا بد أن
تكون هى التى تفرض تلك البواعث بدون سبب (ومن غير علم أحياناً) .
وهكذا يصبح الفعل الحر أبعد ما يكون عن الفعل الصادر عن روية وتعقل ،
إذ بتعاليه على سائر البواعث والأسباب العقلية يصبح فعلاً « لاعمقولا » .
وعندئذ قد يحق لنا أن نقول إن الحرية السارترية وثيقة الصلة بنشاطنا العرصى
(لا العقلى) ، فهى مجرد تعبير عن تلقائية السكائن الحى . ولعل نظرية زعيم
الوجودية الفرنسية فى الحرية أن تكون فى النهاية مجرد تعبير لاديني عن فكرة
« الخطيئة » على نحو ما نجدها عند كيركجارد .

ومن جهة أخرى فانه إذا كان اختيار الإنسان حراً بصورة مطلقة لا يقيد بها
شئ فلماذا يوجد القلق ؟ إن سارتر ليذهب إلى أنه ليس ثمة معايير حسنة أو
سيئة فى ذاتها ، مادام الإنسان هو الذى يخلق القيم ويبدع المعايير ، فلماذا
نخشى الاختيار السيئ ؟ وماذا عسى أن تكون مسوغات القلق فى هذه الحالة ؟
بل لماذا نفترض أن اختياري سوف يهم الآخرين ، مادام على كل منا أن يختار
لنفسه قيمة الخاصة ، وأخلاقه الخاصة ، وحقيقته الخاصة ؟ بل حتى لو نظرنا
إلى الإنسان الواحد ، فسنرى أنه لا يحصى من القول بأن اختياره الحاضر لا قيمة
له إلا فى اللحظة الحاضرة ، مادام فى وسعه من بعد أن يعدل منه ، بدليل
أن سارتر نفسه يقرر فى صراحة ووضوح أننا ملزمون بأن نختار ذواتنا
باستمرار ^(١) .

٤١ — ولكن إذا كانت الحرية عند سارتر مرادفة للاختيار، فهل يكون في وسع الإنسان أن يختار ألا يكون حراً؟ هذا ما يجيب عليه سارتر بالنفي لأنه «يرى أنه قد قضى على الإنسان بأن يكون حراً». لقد حكم على دائما أن أوجد فيما وراء ماهيتي، بل فيما وراء دوافع فعلي وبواعثه: فأنا موجود قد قضى عليه بالحرية. ومعنى هذا أنه ليس في الإمكان أن نحدد للحرية حدوداً أخرى غير وجودها ذاته، أو بعبارة أخرى: نحن لسنا أحراراً في أن نتخلى عن حريتنا^(١). ولكن أليس في القول بأنه قد قضى علينا بالحرية ما يشعر بأن الحرية شر لا بد منه؟ الواقع أن كل قضاء يفرض على الإنسان فرضاً لا بد أن يكون منطقياً على ضرب من العقاب بمقتضاه يفقد الإنسان شيئاً (كالشرف أو المال أو السمعة... إلخ). فالقول بأن الحرية حكم قد صدر على الإنسان يجعل من الحرية نقمة أكيدة أو شراً لا مفر منه، ولا شك أن مثل هذه النظرة تتفق مع مذهب سارتر في الحرية، لأن الحرية عنده (مثلها كمثل الشعور نفسه) مظهر من مظاهر نقص الوجود الإنساني^(٢). فالحرية التي ينسبها سارتر إلى الإنسان ليست مظهراً من مظاهر خصب الوجود الإنساني أو امتلائه، بل هي تعبر عما في ذلك الوجود للتناهي من نقص وضعف وخواء. ولعل هذا هو السبب في أن سارتر يربط ربطاً وثيقاً بين الحرية والعدم، باعتبار أن الحرية هي ذلك «اللاوجود» الذي يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته. وهكذا تصبح الحرية مجرد قَدَرٍ يرين على الإنسان، أو مجرد عبودية يروح للراء تحت إسارها بدلاً من أن تكون كسباً حقيقياً ومظهراً

(١) Jean—Paul Sartre. «L'Être et le Néant», p. 515.

(٢) cf. Gabriel Marcel : «L'Existence et la Liberté Humaine»

chez Jean—Paul Sartre; article dans ; «Les Grands Appels de l'Homme Contemporain», Temps Présent, 1946; p. 155,

قويًا من مظاهر عظمة الوجود الإنساني^(١) . ومعنى هذا بمباراة أخرى أنه إذا لم يكن في استطاعة المرء أن يتخلص من حريته ، فذلك لأن مصيره يقضى بذلك ، كأن الإنسان مجرد عهد لحريته . ولكن كيف يمكن أن تكون الحرية نفسها وليدة ضرورة لا يحصى عنها ولا سبيل إلى الخلاص من أسرها ؟
ألسنا هنا بإزاء إشكال محرج قد لا يكون من السهل أن نجد له حلا ؟

هنا يقول بعض النقاد إن نظرية سارتر في الحرية المطلقة ، إذا صيغت على شكل قضية منطقية ، لابد أن تقضى إلى تناقض . فنحن هنا بإزاء تناقض شبيه بما تنطوى عليه قضية الكذاب الذي يقرر أنه كاذب . والواقع أن في استطاعتنا أن نتساءل : هل يكون أعلى ضرب من ضروب الحرية هو ذلك الذي فيه يكون المرء حرا في كل شيء ، اللهم إلا في أن يتخلى عن حريته ، أم هو ذلك الذي فيه يكون المرء حرا في كل شيء حتى في أن يتخلى عن حريته ؟
الظاهر (على الرغم مما ذهب إليه سارتر) أن ليس ثمة سبب منطقي يبرر اختيار واحد من هذين الفرضين دون الآخر فإن كلا منهما لا يتعارض مع تعريف سارتر للحرية بأنها ليست محدودة بشيء (اللهم إلا بذاتها فقط) ، ولكننا سنرى في كلتا الحالتين أن هذه الحرية المطلقة لا تلبث أن نغرز هي نفسها ذلك العم القتال الذي سرعان ما يقضى عليها . وهكذا نجد أن هذه الحرية الخالصة التي تجد نفسها بنفسها سرعان ما تجد نفسها في أحماق الهاوية كما لو أن علة غريبة هي التي تسببت في الحد منها والقضاء عليها . ولنبداً بالفرض الذي ذهب إليه سارتر فنقول إننا هنا بإزاء حد فعال مستمر ، مادام سارتر نفسه يعترف بأن ثمة اختيارا قدحيل بيني وبينه إلى الأبد . وأما في حالة الفرض الثاني ، فقد توهم أننا بإزاء حد عارض فقط ، لأنه وإن كان في استطاعتني أن أتنازل عن حريتي ، إلا أنني لا أتنازل عنها فعلا ، بل أنا أختار في كل لحظة أن

أكون حراً ، على الرغم من أنني أسير باستمرار على حافة تلك الهاوية السحيقة التي أستطيع أن أنزلني إليها لو تخليت عن حريتي . ولكن ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التي قد قضى عليها دائماً بالآتمارس ذاتها ؟ الحق أنه إذا كنت حراً فعلاً في أن أتنازل عن حريتي ، فلا بد أن تكون نعمة حالة واحدة على الأقل يمكنني فيها أن أمارس تلك الحرية فعلاً . وإذن فإن الحرية محدودة في كلتا الحالتين (اعني في الفرضين الأول والثاني معاً) ، لأنه بمجرد ماتنحدر الحرية إلى هاوية الضرورة ، فلن تكون لها رجعة . وبينما يقول الفرض الأول بأن نعمة اختياراً واحداً قد خيل بيني وبينه (وهو أن أختار التخلي عن حريتي) نجد في الفرض الثاني أنه لو أمكن هذا الاختيار ، فستصبح كل «الاختيارات» ممنوعة أو مستحيلة^(١) . ومهما يكن من شيء ، فإن القول بأن الانسان حر بالطبيعة إنما يعنى أن الوجود الانساني مندرج تحت ملكة الماهيات ، مادام الانسان حراً بالضرورة . وإذا لم يكن في استطاعة المرء أن يتهرب من حريته ، فلا بد أن يكون مرجع ذلك إلى أنه الحرية قضاء ومصير . وهكذا نرى أن الحرية التي ينادى بها سارتر ستكون في النهاية ضرباً من القدر (أو المصير) ، أعني أنها صورة من صور الضرورة^(٢) .

والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى تلك الحرية التي ينادى بها سارتر لوجدنا أنها تنبثق كواقعة محضة ، بحيث أنها لا تكاد تفرق عن مجرد تقريرنا للوجود . فنحن هنا بازاء طبيعة عمياء أو قدرة خالصة أو قوة مجردة ، بحيث أن تلك الحرية نفسها لتثير في الذهن فكرة الحتمية أو الضرورة . وربما كان من

Aimé Patri : Remarques sur une nouvelle doctrine de la (١)
liberté : article dans "Deucalion", No. 1, 1946, p. 79

cf. Lucaks : "Existentialisme, ou Marxisme" Nagel- (٢)

Paris, p. 106,

حقنا أن نتساءل عما يميز فعلا مثل هذه الحرية عن سورة الحياة المتعسفة أو عن إرادة القوة نفسها — حقا إن سارتر يجعل من الحرية خلقا للذات بالذات ، ولكنه سرعان ما ينزلق إلى الذاتية المحضه فيجعل من الحرية توكيدا مطلعا للذات ، وكأن مجرد وجود الحرية يستتبع بالضرورة أن تكون تلك الحرية شاملة لا يحدها حد . ولكن الحرية التي لا تعبر عن أية طبيعة سابقة عليها ، ولا تنطوى على أية استجابة لنداء خارجي صادر إليها ، لن تكون حرية على الإطلاق . حينما يقول سارتر إن الحرية تبذل بواعثها وعاليتها وقيدها والعالم الذي تعيش فيه ، دون أدنى سند خارجي ، أو دون حاجة إلى أي عون من قبل الآخرين ، فلا شك أنه إنما يصف حرية خيالية هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى أي شيء آخر . حقا إن فكرة « الطبيعة » (التي يرفضها سارتر) فكرة غامضة ينبغي أن نعمل على إزالة ما فيها من لبس ، ولكنها فكرة هامة تظهرنا على أن الوجود ليس مجرد انبثاق *jaillissement* (أو ظهور أولي *Ursprung* كما يقول الألمان) بل هو أيضا « شيء معطى » *donné* له كثافته وسمكه وثقله . فأنا لست فقط ما أخلق من نفسي ، والعالم ليس فقط ما أريده على أن يكون ، بل إنني قد أعطيتُ لنفسي بوجه من الوجوه ، والعالم سابق على معنى مامن المعاني . وإذن فإن حريتي ليست قوة خارقة أو معجزة لا تخضع لأي قانون ، بل هي قدرة محدودة تؤثر فيها قوى بعضها مصدره ذاتي نفسها ، وبعضها مصدره وجودي الخاص الذي يحدها من دائرة نشاطها ، وبعضها مبعثه العالم الخارجي الذي تعيش فيه ، وبعضها مرجعه إلى الضرورات التي ترين عليها والقيم التي تحتذيها أو تدفعها إلى العمل . ومعنى هذا أن الحرية ثقلا كبيرا يجعل من جاذبيتها جاذبية شاملة بكل معنى الكلمة ، ولولا ذلك لاستحالت تلك الحرية إلى ظل من الظلال ، أو فكرة مجردة لا قوام لها ، أو حلم عريض لا أساس له ^(١) .

cf, E. Mounier: "Le Personnalisme", P.U.F, 1950, p.75. (١)

ومن جهة أخرى فإن سارتر (على العكس من كير كجارد الذي يضع الإنسان دائماً أمام الله) لا يضع الإنسان بإزاء أى شيء من الأشياء حتى ولا بإزاء ضميره كما فعل أنصار مذهب الأحرار «libéralisme». فالإنسان الذي يصوره لنا سارتر ليس مجرد «ذاتية محضة» لحسب، وإنما هو (على حد تعبير مولييه) ذاتية متبخرة: «subjectivité volatilisée»^(١). ولكن الواقع أننا نصطدم في تجربتنا اليومية، بموضوعات تتماقحها، ووقائع تتأثر بها، وموجودات تقع تحت تأثيرها، فليست حريقتنا مجرد «خلق من العدم»، وإنما هي إبداع يفكر في معنى الآخرين والعالم نفسه. ومعنى هذا أنني كثيراً ما أكون من حريق بمنزلة الشاهد لا الفاعل، كما أنني كثيراً ما أجد نفسي بإزائها في موقف المستثمر لا المالك. وعلى ذلك فإن الحرية ليست مجرد قدرة على الخلق والإنتاج لحسب، وإنما هي أيضاً قدرة على التعديل والتحويل. وآية ذلك أننا لا نكف مطلقاً عن استعمال حريقتنا في التعديل من تلك الضرورات الخارجية التي يقدمها لنا العالم. فالحرية الحقيقية التي يتمتع بها الأشخاص في هذا العالم هي حرية إنسانية محدودة تلتقي في غمرة الحياة بموجودات ترين عليها وشخصيات قد تصطدم بها، فهي حرية مجاهدة تحيا في عالم قوامه التصارع والجهد والتواصل المستمر. حقاً إن سارتر يحاول أن يخرج الحرية من دائرة الفردية الخالصة بأن يجعل من القلق شعوراً بخطر الاختيار الذي سنحققه أمام أنفسنا وأمام الآخرين معاً، ولكنه ينسب إلى الحرية طابعاً ذاتياً خطيراً يتمتع معه كل تواصل حقيقي فيما بين الأدوات، مادام العالم سيصبح عبارة عن مجموعة حريات منفصلة متعارضة. ولكن معنى الحرية لا ينبثق في عقولنا إلا في اللحظة التي نفهم فيها معنى حرية الآخرين. «فأنا لا أكون حراً بمعنى الكلمة» (كما قال بحق باكونين: Bakounine) إلا إذا

cf. E. Mounier «Introduction aux Existentialismes», (١)

De Noël, Paris, 1947, p. 126.

كانت كل الموجودات الانسانية المحيطة بـ — رجالا ونساء — حرة هي الأخرى ... أجل ، فإني لا أصبح حرا إلا بجمرية الآخرين . »^(١) وإذن فإن مذهب سارتر في الحرية يقضى على كل تضافر فيما بين الحريات ، لأنه لا يتصور الحرية إلا في نطاق الذاتية المحضة ، كما أنه يذهب إلى أنه من المستحيل لأية حرية في العالم أن تتحدد مع غيرها من الحريات ، اللهم إلا أن يكون ذلك باستبعاد تلك الحرية أو بالخنوع لها . وهكذا نرى أن الحرية السارترية قد تأصلت فيها جذور الضرورة لدرجة أنها لا يمكن أن تحقق أى تواصل communication مع الآخرين إلا عن طريق تلك الضرورة نفسها . فحين هنا بإزاء حرية ليس من شأنها على الإطلاق أن تحرر من تدنونه ، بل كل ما تستطيع فعله أن تنزعه من سباته ، وأن تعصف به في ثنايا دوامتها التي لا تقاوم . ولكننا سنرى فيما بعد أن الحرية الحقيقية (حرية الشخص الإنساني الذي يعيش مع الآخرين وبالآخرين وللآخرين) من شأنها دائما أن تبيع الحرية فيما حولها ، فهي تخلق في نفوس الآخرين روح الحرية ، وهي الأصل في تلك الروح الإنسانية التي تسرى بين الأشخاص في سهولة ويسر^(٢) .

٤٣ — أما إذا نظرنا إلى مذهب سارتر في المسؤولية ، فسنرى أنه يخلع على المسؤولية معنى واسعا جداً لدرجة أنه يجعل الإنسان مسئولا عن نفسه وعن الإنسانية بأسرها ، بل عن العالم بأكمله . حقا إن سارتر يفهم المسؤولية على أنها عبارة عن شعور المرء بأنه الفاعل الذي تسبب في حدوث شيء ما أو حدث ما ، ولكنه سرطان ما يوسع من معنى تلك المسؤولية فيقول إنها عبارة عن شعوري بأنني الفاعل الحقيقي الوحيد لكل ما يقع لي من أحداث — . فليس في حياتي عوارض أو ظروف خاصة ، وليس ثمة شيء غريب عنى يمكن أن

cité par E. Mounier : «Le Personnalisme» p. 76. (١)

cf. E. Mounier : «Le Personnalisme», pp. 76-77 (٢)

يتسبب فيما أشعر به أو فيما أحياء ، بل كل ما يحدث لي فهو مطبوع بطابعي ، موسوم باسمي ، وأنا وحدي المسئول عنه . فالخيرة التي ينادي بها سارتر تستلعب بالضرورة أن تكون مسئولية الإنسان شاملة ، بحيث أن الإنسان ليجعل فوق كتفيه عبء العالم بأسره ^(١) . « إن مسئوليتنا في الواقع لمي أعظم بكثير مما قد تتوهم لأول وهلة ، فإنها لا تلزمنا نحن فقط ، بل تلزم الإنسانية بأسرها . فلو أنني كنت حاملاً مثلاً ، ثم آثرت أن أنضم إلى نقابة مسيحية ، بدلاً من أن أصبح شيعياً ، فإنني بالانضمام هذا أعلن على الملأ أن روح التسليم (أي الرضى بقضاء الله والالتقياد لتدبيره) هي في واقع الأمر خير حل لمشكلة الإنسان ، وأن مملكة الإنسان ليست أرضية . ومعنى هذا أنني باختياري هذا لا أؤزم نفسي فقط ، بل أريد أن يكون الاستسلام رائد الجميع ، ومن ثم فإن مسلكي يلزم الإنسانية بأسرها » وإذن فإنني مسئول أمام نفسي وأمام الآخرين ، وأنا أخلق صورة خاصة للإنسان أتخيرها لنفسي ، وإذا أختار نفسي فإنني أختار الإنسان ^(٢) . »

ولكن على أي أساس تستند تلك المسئولية الإنسانية الشاملة ؟ إن سارتر ليجعل الإنسان مسئولاً عن نفسه ، ومسئولته عن نفسه تقوم أولاً وأخيراً على حريته في اختيار ذاته . ولكن هذا الاختيار الأصلي الذي يقوم عليه كل نشاطنا الشعوري هو نفسه مجرد فرض ليس له ما يبرره . ذلك لأنه إذا كان هذا الاختيار سابقاً على كل تفكير أو تأمل عقلي فلن يكون ثمة سبيل للملاحظة أو التحقق من وجوده ، فافتراض وجوده قائم على غير ما أساس . بيد أن سارتر قد يمترض على هذه الملاحظة بقوله إننا حقاً لا يمكن

(١) Jean-Paul Sartre «L'Être et le Néant» p 639

(٢) Jean-Paul Sartre : «L'Existentialisme est un Humani-

أن نتحقق من وجود ذلك الاختيار الأصلي ، ولكن لدينا عنه شعوراً غير مباشر ، لأن القلق والمسئولية يعبران عن شعورنا بالاختيار . ومعنى هذا أن سارتر يريد أن يقيم دليل الحرية على الشعور بالمسئولية (كما فعل كثير من الفلاسفة من قبل) ؛ ولكن هذه الحجة لا تجدى نفعاً إلا إذا افترضنا أن الشعور بالمسئولية ينطوى هو نفسه على شعور ضمني بالحرية ، وهذا الافتراض لا نكاد نجد له أنراً في ثنايا مذهب سارتر . والواقع أن المسئولية التي ينادى بها صاحب كتاب « الوجود والعدم » تعدو كل ما استطاع الإنسان أن يختاره بمحض حريته ، فهي كما رأينا تمتد حتى إلى الأحداث الخارجية التي لم تكن له عليها يدان . ولكن هل يعتقد سارتر حقاً أنه مسئول عن غزو بولنده واحتلال فرنسا وتدمير ستالينجراد ؟ هذا ما لن يعدم له سارتر جواباً إذ سيكون رده علينا أن موقفه بإزاء تلك الأحداث كان وليد اختياره ، فهو بتحقيقه لبعض الأفعال الحرة في ذلك العالم المضطرب بنار الحرب ، قد تحمل مسئولية كل ما كان يقع من أحداث في ذلك العالم . وهكذا نرى أن مجرد تحسر سارتر على الحالة التي آلت إليها فرنسا عام ١٩٤٠ دليل على حريته ، لأن موقفه بإزاء تلك الحالة شاهد بوجوده وناطق بحريته . وبما لهذا للنطاق فإن في استطاعة أي فرنسي أن يقول : « لقد حاصرت فترة الاستسلام الحربي عام ١٩٤٠ فأنا إذن قد اخترتها وارتضيته . إن طبيعتي لم تكن لتقتضى بالضرورة أن أعرف حار الاحتلال الألماني ، فأنا إذن قد أردت ذلك الاحتلال وما ترتب عليه من عار ، وأنا مسئول عنها ؟ وهل جراً ... » وهكذا نرى أن المسئولية التي تتصورها الوجودية السارترية تختلف كل الاختلاف عما اصطلم الناس على فهمه بالمسئولية . فليس نمحة مسئولية (في نظر الناس) إلا حينما يكون علينا أن نعطى حساباً عن شيء ما أمام شخص ما ، وهذا الشخص هو الذي يصدر الحكم ويوقع الجزاء ، يستوى في ذلك أن يكون هو الله أو المجتمع أو الذات المثالية نفسها باعتبارها القاضي الذي يحكم على الذات الواقعة أو التجريبية . وأما عند سارتر فليس من أثر لكل هذا ، لأننا بإزاء مذهب

وجودى يطرح كل المسلمات العقلية التى تقصر بمقتضاها مذاهب
الماهية شعورنا بالمسئولية . فنحن بإزاء مسئولية لا معقولة تقوم على أساس
تجربة باطنية يعبر عنها سارتر بقوله : « إن المرء لا يفعل ما يريد ولكنه مع
ذلك مسئول عما هو : ذلكم هو الواقع »^(١) . ومعنى هذا أننا هنا بصدد
واقعة محضة لا تقبل تفسيراً ولا تأويلاً ، بحيث أن المسئولية السارترية لا بد
أن تبدو فى نهاية الأمر (مثلها كمثل أى شئ آخر) مجرد واقعة لا معقولة
absurde^(٢) .

ومن جهة أخرى فإنه من العسير أن نفهم كيف تقع علينا « المسئولية
الشاملة لوجودنا » (على حد تعبير سارتر) إذا كانت إرادتنا تتبع بالضرورة
ما نحن عليه بالفعل . بمباراة أخرى يمكننا أن نقول إن مذهب سارتر فى الحرية
لا يبين لنا بوضوح على أى أساس تستند تلك المسئولية الشاملة التى بمقتضاها
ينبغى أن نقدم حساباً عن سائر أفعالنا ، بل عن وجودنا نفسه ، بحيث نكون
مسئولين فى النهاية عن « ما هيئتنا » الأخيرة . والواقع أن سارتر حيناً يتحدث
عن « مشروحننا » projet الأصلى ، أعنى عن ذلك الأسلوب الأول من أساليب
الحياة الذى تثبت منه سائر أفعالنا ، فإنه يتحدث عن « صورة » لا يمكن
أن أكون مسئولاً عنها ، لأنها أقرب ما تكون إلى مركب غامض لا شعورى
أجد نفسى بإزائه ، كما يجد المرء نفسه « موجوداً » فى هذا العالم بدون
إرادته . حقاً إن سارتر يزعم أن هذا المركب الغامض نفسه هو وليد اختياري،
ولكن كيف السبيل إلى فهم ذلك الاختيار الأصلى الذى يبدأ من لا شئ ،
فى حين أن ثمة « معطيات » لا شكاد تنفصل عن وجودنا نفسه ؟

J. P. Sartre: Présentation, dans "Temps Modernes", (١)
1^{er} Oct. 1945.

cf. P. Foulquié : "Existentialisme", 1949, pp. 67—69. (٢)

وفضلاً عن ذلك ، فكيف يكون الإنسان مسئولاً عن وجوده ، إن لم تكن « ذاتيته » خاضعة لسيطرته ؟ إن سارتر نفسه ليسلم بأن المرء لا يفعل ما يريد ، ولكنه مع ذلك لا يتردد في تقرير مسئوليته ، فإذا عسى أن يكون معنى تلك المسئولية التي بمقتضاها يقدم المرء حساباً عما هو ، لا عما يفعل ؟ بل ماذا عسى أن تكون تلك الأفعال ، إذا كانت مجرد أفعال عابرة عارضة ، تنبث في شبه تلقائية حرة من اختيارنا الأصلي ، دون أن تكون وليدة أى تدبر عقلى أو أية روية إرادية ؟ ألسنا هنا بإزاء مسئولية غامضة تتولد عن حرية مظلمة لا تكاد تعرف نور العقل ؟ الواقع أن المسئولية لا تقوم إلا حيث يكون للمرء « رب أفعاله » ، وأما عند سارتر فإننا بإزاء تلقائية عمياء لا تسمح لنا بأن نقرر أن الإنسان السارترى مسئولٌ فعلاً عن أعماله . ولهذا فإن فكرة سارتر عن « المسئولية » لا تكاد تنطوى على أى مفهوم عقلى واضح^(١) .

٤٣ — كل هذه للملاحظات (وبعضها ينطوى على أوجه نقد خطيرة) اقتادت فيلسوفاً وجودياً آخر قد لا يقل أهمية عن سارتر نفسه ، ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميرلوبوتى ، إلى أن يعدل من مذهب سارتر في الحرية ، حتى يتلافى أوجه النقص التي تنطوى عليها نظرية سارتر في الحرية المطلقة . والفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب ميرلوبوتى هي أن الحرية التي تظل حرة بالضرورة لا تعترق بحال عن الجبرية نفسها . فبينما يقول سارتر إن الإنسان إما أن يكون حراً حرية مطلقة وإما أن يكون شيئاً في ذاته كل أفعاله مجبورة محددة ، نرى ميرلوبوتى يقرر أنه ليس ثمة حرية إلا إذا كان هناك شيء تنبثق منه وتظهر ابتداء منه . فالقول بأن الإنسان حر حرية مطلقة

cf. Luc J. Lefèvre : « L'Existentialiste est-il un philosophe ? », Alsatis, Paris, 1946, pp. 29-31.

(١)

ينطوى على تناقض خطير يجعل من الحرية نفسها مبدأ لا معقولا ليس له أدنى معنى . ولو سلمنا بوجود مثل هذه الحرية ، فسيكون من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام أو « التعاقد » engagement في هذه الحالة . ذلك لأن الحرية للطبقة لن تكون في حاجة مطلقاً إلى أن تتحقق ، مادامت تعرف منذ البداية أن اللحظة للمستقبل ستحل عليها وهي حرة كما كانت في الماضي تماماً . فالحرية المطلقة لا تفرض إلزام الحاضر وإلحاح المستقبل ، لأنها قوة خالصة لا تشعر بوطأة الظروف ولا تحس بضرورة الفعل . بيد أن فكرة الحرية نفسها تتضمن فكرة « الالتزام » (أو التعاقد) لأن التصميم الذي نحققه في الحاضر لا بد أن يندرج في المستقبل ، محققاً في الوقت نفسه شيئاً يظل محفوظاً ، فإذا ما جاءت اللحظة القادمة استفادت مما سبقها من لحظات ، لأن هذه تجتذب تلك ، دون أن تكون ملزمة لها إلزاماً ... إن سارتر لجعل من الحرية حرية عمل أو فعل ، ولكنه ينسى أن ما نحققه تلك الحرية في اللحظة الواحدة ينبني ألا تأتي حرية جديدة فتقضى عليه في اللحظة التالية . ومعنى هذا أنه لا ينبغي أن تكون كل لحظة (على حدة) عالمًا مغلقاً في ذاته ، بل ينبغي أن تكون اللحظة الواحدة « ممتدة » لغيرها من اللحظات ، بحيث يتولد عن التصميم المتخذ أو الفعل للشروع فيه شيء محصل (un acquis) يكون بمثابة اتجاه نتخذه ونعمل على مواصلة جهودنا على هديه . وهذا ما يعبر عنه ميرلوبونتي بقوله إنه من الواجب أن يكون للذهن انحناء « pondo » يسمح للحرية بأن تتابع سلسلة أفعالها وفقاً للعهد الذي أخذته على نفسها^(١) .

وأما فيما يتعلق بفكرة سارتر من « الاختيار » فإن ميرلوبونتي يعيل إلى القول بأن كل اختيار لا بد أن يستند إلى التزام سابق engagement

M. Merleau-Ponty: «Phénoménologie de la Perception», (١)

Gallimard, Paris, 1945 p. 500

préalable ، لأن القول باختيار أصلى أو أولى ينطوى على تناقض . والواقع أن الحرية تقتضى دائماً وجود « مجال » champ ، أعنى أنها تستلزم أن يكون ثمة شيء يفصلها عن غاياتها ، بحيث يكون في وسعها أن تعمل على تحقيق إمكاناتها بالتغلب على ما يفصلها عن تلك الممكنات من عقبات . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا توجد إلا في « مواقف » situations أو ظروف ، وهذه المواقف ليست مجرد حدود خسب ، وإنما هي الشروط التى تعين تلك الحرية على ممارسة نشاطها وتحديد اتجاهها . حقاً إن حريتنا عبارة عن اختيارنا لخلقنا بأسره ، ولأسلوبنا العام في التصرف بإزاء العالم ، ولكن هذا الاختيار يفترض دائماً شيئاً محصلاً سابقاً عليه ، تعمل الحرية على التعديل منه والتصرف فيه . فالحرية الواقعية الفعالة إنما هي تلك التى تنحصر في تحقيق ضرب من « التبادل » échange بيننا وبين العالم ، ما دامت حريتنا لا تقوم إلا إذا كان ثمة « مجال » . ولئن كان ميرلوبونى يسلم مع سارتر بأن معنى أى شيء وقيمة أى شيء لا يقومان إلا بالي ولى ، إلا أنه يأبى أن يخلع على تلك العبارة معنى كينياً يترتب عليه ألا يحمّد الشعور في الأشياء إلا ما سبق له أن وضع فيها من معان . فالنظرية التى يأخذ بها ميرلوبونى في هذا الصدد تختلف اختلافاً كبيراً عن النظرية للثالثة ، لأن الدهن يخضع دائماً لحركة مركزية وحركة طاردة ، مما يجعل « للمعنى » وليد حركة مزدوجة تعبر عن اتجاه الدهن نحو العالم واتجاه العالم نحو الدهن . حقاً إننا إذا قلنا إن هذه الصخرة لا يمكن عبورها ، فإن هذه الصفة التى نخلعها على تلك الصخرة تعبر عن مشروع إنسانى بمقتضاه نقرر استحالة عبورها . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حريتنا هى التى تكشف عن وجود العقبات ، بحيث أن هذه العقبات لا يمكن أن تمتد حدوداً بقدر ما هى من خلق تلك الحرية نفسها . ولكن حتى لو صرفنا النظر عن كل مقصد إنسانى (أى عن تلك المحاولة الفعلية التى بمقتضاها نتحقق من إمكانية أو استحالة عبور هذا الجبل المعين أو تلك الصخرة المعينة) فإن حياتنا نفسها (بل مجرد وجودنا في هذا العالم) تنطوى على أبعاد وجودية تحدد موقف العالم بإزاءنا . فالإنسان ليس

في حاجة إلى أن يحاول فعلا تسلق جبل من الجبال حتى يتحقق من أنه شامخ ، وهو ليس في حاجة إلى أن يصطدم فعلا بجدار ما من الجدران حتى يتحقق من أنه صلب ، وإنما تنطوى بنيته الوجودية structure existentielle (أعني جسمه من حيث هو واقعة غفل) على بعض علاقات أو روابط خارجية عن نطاق أي مشروع صريح أو أي مقصد محدد ؛ وهذه الروابط هي التي تحدد موقفه من « العالم الطبيعي » ومعنى وجوده الجسمي المترتب على ذلك الموقف . ولئن كان ميرلوبوتى لا يسلم بوجود « عوائق في ذاتها » إلا أنه يأبى أن يتصور الذات التي تجعل من العوائق عوائق ، ذاتا « لا طالية » « acosmique » (أعني ذاتا مستقلة لا تمت بأدنى صلة إلى العالم الذي تحيا فيه) . وهنا يظهر تأثير ميرلوبوتى بنظرية الجسطات ، لأنه يقول بوجود « صور خاصة » تنظم بشكل معين أمام سائر الدوات الانسانية فتجعل العالم يبدو لها على نحو خاص . وتبعاً لذلك فإنه يسلم بوجود « نظام كوني » سابق على سائر المقاصد الفردية والتقويمات الذاتية ، وهذا النظام هو الذي يحدد لكل موضوع مكانه الخاص في نطاق الوجود الانساني العام . وهكذا ينتهي ميرلوبوتى إلى القول بأن الحرية الانسانية تحدد نفسها بإزاء طائفة من « المعاني » التي يقدمها لنا العالم نفسه ، كأن نمة « أحكاماً ضمنية » قد تلبست ببعض موضوعات التجربة بشكل أولى سابق على الوجود الإنساني نفسه^(١) .

وإذن فإن معنى الأشياء ليس مجرد معنى مركب مختلف ، وإنما هو (على العكس من ذلك) معنى يقدم نفسه لنا ويحاول أن يفرض نفسه علينا . ولو كان الأمر على خلاف ذلك ، لما كان لدينا أدنى شعور بالتكليف مع

cf. A. De Waelhens : „ Une Philosophie de l' Ambiguïté : (١)
L' Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty., ' Louvain, 1951,
 pp. 317-319.

الأشياء والاندماج في « صميم » الكون ، بل لكان موقفنا من الأشياء قاصراً على تصور الكون وتعقل موضوعات ذهنية تمثلها لنا مقاصدنا بإزاء العالم . ولكننا نفعل بأتنا على ارتباط وثيق مع العالم ، ونحس بأتنا مندمجون مع ما في هذا العالم من أشياء . فذاتنا إذف ذات طابع كوني سابق على كل شعور شخصي ، وهذا الطابع يتمثل بوضوح في حقيقتنا الجسمية التي تتجه نحو الأشياء فتبها صورة الأشياء وتستخرج منها ما للأشياء من معنى . وليس في استطاعتنا أن نخلع على الأشياء أى معنى خاص اللهم إلا ابتداء من ذلك للمعنى الأصلي للتضمن فيها ، لأن هذا للمعنى الأول وحده هو الذى يسمح لنا بأن نضفي على الأشياء بمقاصدنا الحرة ومشروعاتنا الشخصية معنى جديداً يكون مبعثه اختيارنا الذاتى .

والواقع أن كل اختيار نقوم به لتحديد أسلوب حياتنا لا بد أن يقوم على أساس معطيات سابقة أو مواقف معطاة . وقد يتوهم البعض أن فكرة المواقف (أو الظروف) تتعارض مع القول بالحرية ، ولكن الحقيقة أن هناك تفاعلاً مستمراً وتداخلاً متصلاً بين الذات التي تتصرف وبين المواقف — أو الظروف — التي نجد نفسها بإزائها ، بحيث أنه قد يستحيل أحياناً أن نحدد نصيب الظروف ونصيب الحرية في كل فعل من الأفعال . فإذا نظرنا إلى مشكلة الحرية في صلتها بالماضى ، على ضوء هذه الفكرة ، وجدنا أنه قد يكون في وسع للمرء أن يهرب من ماضيه في أية لحظة من اللحظات ، ولكن ليس في وسع أن يهرب من ذلك للماضى تماماً في كل لحظة من اللحظات . ذلك لأن الحرية لا يمكن أن تمارس نشاطها إلا إذا كان ثمة ماض له ثقله الذي يرين به علينا ، بحيث يدفع بنا في اتجاه معين ، محاولاً أن يجعلنا على أن نعرف بقيمتة . وحتى حينما يتوصل المرء إلى التغلب على ذلك للماضى ، فإن هذا الانتصار لا بد أن يجيء ثمرةً لمجاهدة وصراع . وعلى كل حال فإن مشكلة الحرية إنما تتمثل في هذه الحقيقة الهامة التي لا سبيل إلى إنكارها ، ألا وهي

أنتا لسنا حاملين ذوى قدرة مطلقة ، ولكننا أيضا لسنا مجرد عجالات صغيرة في جهاز آلى كبير^(١) .

حقا إن حريتى قد تستطيع أن تحول مجرى حياتى عن اتجاهه التلقائى ، ولكن مثل هذا التغيير لا بد أن يتم على صورة سلسلة من الانحناءات الصغيرة ، لا على صورة تحول مفاجيء أو خلق مطلق . فليست الحرية الإنسانية حرية مطلقة ، بل هى دائما أبدا « حرية مجاهدة » : « liberté militante » ونحن نعلم أن الإنسان يوجد دائما فى « موقف » اجتماعى معين ، ولكن حتى لو استطاع الانسان بفكره وإرادته أن يعارض ذلك الموقف أو أن يقاوم من حدة تياره ، فإن حريته لن تستطيع أن تنقله بطريقة سحرية إلى تلك الشخصية الخيالية التى يريد بها . وهكذا فإن الرجل البورجوازى الذى ينضم إلى طبقة العمال لن يصبح من أجل هذا عاملا ، لأنه لن يستطيع فى يوم وليلة أن يتخلى عن موقفه السابق ، أو أن يقضى فى نفسه نهائيا على أرجاع الطبقة التى كان ينتسب إليها . حقا إننى أنا الذى أحلم على حياتى معناها ومستقبلها ، ولكن هذا لا يعنى بحال أن هذا المعنى وذلك للمستقبل هما مجرد مفهومين متصورين ، بل الواقع أنهما ينبثقان من حاضرى وماضى وبصفة خاصة من طريقتى فى الجمع بين هذا الحاضر وذلك للماضى فى وحدة حية . وقد أستطيع أن أجعل من نفسى رجل ثورة ، على الرغم من تاريخى للماضى ، بل دون أدنى باعث يربى فى حياتى مثل هذا التحول ، ولكن فعلى الحر فى هذه الحالة لن يعبر إلا عن أسلوبى فى الحياة وطريقتى فى التصرف بإزاء

M. Merleau-Ponty : « Phénoménologie de la Perception » (١)

p. 219. (cf. A. De Waelhens : Une Philosophie de l' Ambiguïté ,
p. 321.)

العالم الطبيعي والاجتماعي : لأن ثورتي ستجىء على نمط ذلك الموقف العقلي الذى يعبر عنه وجودى نفسه كرجل مفكر .

ويعضى ميرلوبوتى إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن القول بحرية مطلقة يتعارض مع موقفنا ككائنات تحيا في التاريخ . ذلك لأنه لو كانت حريتنا مطلقة ، ولو كنا شعوراً محضاً خالصاً ، لما كان للتاريخ أى اتجاه أو أى معنى بالقياس إلينا ، إذ سيكون من الممكن عندئذ فى أية لحظة أن يخرج أى شئ من أى شئ آخر . وبمعا لذلك فإنه لن يكون من المستحيل أن ينقلب الطاغية إلى داعية من دماء الحرية ، بدلا من أن يستمر فى طفيلانه واستبداده . هذا إلى أن التاريخ نفسه لن يعضى فى أى اتجاه ، ولن يكون فى الوسع التمييز بين السياسى الحقيقى والرجل الأفاق . ولكن الواقع أن للتاريخ معنى جزئياً واتجاهاً ضمنياً هو عبارة عن تلك الخطوة الواقعية التى يتخذها للمستقبل حينما يتحقق بفعل الكيان الاجتماعى المشترك ، فيما قبل كل تصميم فردى^(١) . حقا إن ميرلوبوتى يسلم بأننا نحن الذين نخلع على التاريخ معناه ، ولكنه يضيف أن التاريخ نفسه هو الذى يمرض علينا ذلك المعنى ، أو هو الذى يقترحه .

وصفوة القول أن الحرية التى ينادى بها ميرلوبوتى لا تحقق اختيارها ابتداء من لا شئ ، بل هى تندمج فى موقف أصلى تتقبله وتتداخل معه ، فهى لا تمارس لفاعطها إلا ابتداء من ذلك الموقف . وإذن فإن الحرية لا تنقل دائماً بمفردها ، بل هى تستند إلى العالم وتنبثق منه . ومعنى هذا أن الحرية لا تعرف الانفصال للطلق (كما زعم سارتر) بل هى تتحدد باندماجها فى الأشياء . فالحرية هى تلاق ، وانتقال ، وتبادل بين الخارج والداخل ،

Ibid., p. 513. (١)

أوهى بالأحرى حوار متصل واتصال مستمر مع الأشياء ومع الآخرين .
نعم إن العالم مكون من ذى قبل ، ولكن تكوينه ليس من الكمال بحيث
يمنع كل فعل . ولئن كنا نحن من جهتنا محدودين بنشئنا وأصل وجودنا ،
إلا أن أماننا أفقا مفتوحا تتمثل فيه لانهاية الإمكانيات . وهكذا نرى أنه
ليس نعمة جبرية مطلقة وليس نعمة اختيار مطلق ؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يكون
شيئا ، كما أنه لا يمكن أيضا أن يكون شعورا محضا ^(١) .

Ibid., p. 517. (١)

الفصل التاسع

بين الحرية والتحرر

٤٤ — رأينا في الفصل السابق أن الحرية ليست حالة أو واقعة ، وإنما هي فعل أو عملية opération قد تكون كلمة « تحرر » libération أصدق تعبير عنها . والواقع أن الحرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالروح ، وهي لهذا لا يمكن أن تكون مجرد حالة فالحرية لا تظهر إلا عند ما تريد ذاتها ، وإرادتها لذاتها إنما تعني إرادتها لقيمتها . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا تكون حقيقية إلا حينما تعمل على اكتساب ذاتها والدفاع عن نفسها وهذا ما يعنيه فيلسوف مثل Le Senne حينما يقول إن الحرية لا تنفصل عن إرادة الحرية ^(١) . بل ربما كان في وسعنا أن نستخلص من مذهب فيلسوف مثالي كفيشته Fichte هذه الفكرة نفسها ، خصوصاً حينما يقول هذا الفيلسوف إن الحرية ليست من المعطيات الضرورية ، بل هي إلتاج تلقائي . فليست الحرية عند فيشته واقعة ، بل هي فعل ، بدليل أننا لا نجدها في ذواتنا كواقعة تجريبية ، أو كمعطى من معطيات التجربة ، بل نحن إنما نشعر بحريتنا في اللحظة التي نحقق فيها تلك الحرية وإذن فإن الحرية ليست شيئاً مكتسباً قد تم إعداده من ذي قبل ، أعني أنها ليست مجرد موضوع خارجي يحقق من ذي قبل ، بحيث يصح أن نقول إن الحرية موجودة ، وإنما هي فاعلية تخلق ذاتها ، وتحقق نفسها ؛ ولهذا فإن فيشته يقول عنها إنها شيء يبنى أن يكون . ومن هنا فإن الحرية التي ينادى بها فيشته لا تكاد تنفصل عن فكرة الواجب الأخلاقية ، أو عن فكرة

cf. R. Le Senne : «Traité de Morale Générale», P. U. F., (1)

1949, 3e éd., p. 27.

الذات الحقيقية . فنحن هنا بإزاء ذات ماهيتها الحرية ، ولكن هذه الحرية لا تظهر لنفسها إلا عن طريق العقبات التي تخلقها لنفسها ، أو « اللا أنا » *le non-moi* التي تضعها أمام ذاتها . وهكذا يوحّد فيشته بين الحرية والواجب لكي يجعل من الحرية في خاتمة المطاف المبدأ للطلق الأوحد . وهذا هو السبب في أن فلسفته للثالية قد اصطلح على تسميتها بفلسفة الحرية .

يبدأنا لسنا في حاجة إلى أن نسلم بمثل هذا للذهب للثالي ، حتى نجعل من الحرية حقيقة روحية ترتبط في كيانها ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الشخصية وقدرتنا على خلق ذواتنا . ولا نرانا في حاجة أيضاً إلى أن نذكر القارئ بما سبق لنا ذكره (في أكثر من موضع) من أن هذه الذات نفسها ليست واقعة ، وإنما هي كسب نسعى إليه وهدف نعمل على بلوغه . والواقع أن الحرية عملية لا تكاد تنفصل عن تحقيقنا لذواتنا ، فلا وجود للحرية إلا حينما توجد تلك السورة الروحية التي بمقتضاها يعمل للوجود الإنسانى على خلق ذاته وتحقيق قيمته الخاصة . ولعل هذا هو ما عناء جبريل مارسل حينما قال إن الوجود ، والقيمة *la valeur* والحرية ، أمور مرتبطة لا يمكن إنقاذها إلا معاً^(١) . فليست الحرية إذن مجرد ابتناق للتلقائية ، وإنما هي تعبير حي عن خلق الشخصية ، وتحقيق القيم الذاتية . فأنا لا أكون حراً حينما أكتفى بممارسة تلقائيتي ، بل إنني أصبح حراً بمعنى الكلمة حينما أعمل على توجيه تلك التلقائية في اتجاه « التحرر » الحقيقي . وهنا يتمثل الطابع الإنسانى لهذه الحرية الشخصية ، فإننا هنا بإزاء حرية محدودة مشروطة ، وهذه الحرية مقيدة بموقفنا الواقعي وظروفنا الوجودية . وهكذا ينبغي أن نطرح تلك الحرية المطلقة التي نادى بها سارتر ، لكي نقول مع أصحاب المذهب الشخصى بأن

C. Marcel : « Aperçus sur la liberté », dans « La Nef », Juin (١)

1949, p. 73.

الحرية تنحصر في تقبل شروط وجودنا ، حتى نستند إليها في فعلنا . فليس كل شيء ممكنا ، أو ليس في الإمكان تحقيق أي شيء في أي وقت ، كما يزعم أنصار الحرية للطلقة ، وإنما يجب أن نعترف بأن للحرية حدوداً ؛ وهذه الحدود نفسها هي بمثابة القوى التي تستند إليها الحرية في نشاطها التحرري — وقد يكون في سمعنا أن نقول إن الحرية لا تتطور ولا تنمو (مثلها في ذلك كمثل الجسم نفسه) إلا بالعائق ، والاختيار ، والتضحية حقاً إن الإنسان كثيراً ما يؤثر التخلي عن حريته ، حتى يتمتع بالأمن والطمأنينة ، ولكن الحرية في صميمها جهاد دائب وصراع مستمر من أجل التحرر . فالحرية الإنسانية حرية مجاهدة *militante* (كما سبق لنا القول) لأنها فاعلية مستمرة ، ولها طاق دائب ، وجهد لا ينقطع ^(١) .

والواقع أن الحرية لا يمكن أن تُفهم إلا على ضوء فهمنا للشخصية الإنسانية من حيث هي فعل واختيار . ولكن يجب أن نلاحظ أن هذا الفعل وذلك الاختيار لا يمكن أن يقوم إلا على أساس طائفة من للعمليات السابقة التي تحاول الذات ابتداء منها أن تحقق ذاتها . فالحرية إذن شروط بيولوجية واقتصادية واجتماعية وسياسية يقوم عليها نشاط تلك الذات الإنسانية التي لا تألو جهداً في سبيل تحرير ذاتها من أسر الطبيعة . ولكن حينما تسعى الذات إلى القضاء على ما في عملية « تحقيق الذات » من جهد وألم ومشقة ، فإنها قد تسعى إلى الاندماج في منظمة جمعية تتكفل بصهر شخصيتها في بوتقة المجتمع . وعندئذ قد تتوهم الذات أنها قد تحررت فعلاً من قيود تلك الحياة الشخصية الضيقة ، ولكنها لن تلبث أن تجد نفسها أسيرة نظام اجتماعي لا بد أن تخنق في نطاقه كل حرية وكل شخصية . والحق أن الحرية حمل ثقيل كثيراً ما ينوء به الإنسان لأن تحقيق الذات عملية ألمية شاقة ، ولهذا فإن المرء

cf. E. Mounier : «Le Personnalisme», P.U.F., 1950, p. 77. (١)

قد يؤثر أن يتخلى عن حريته حتى ينعم بحياة هادئة لا يتخللها ألم أو شقاء .
ولكننا كثيراً ما ننسى أنه ليس نعمة شخصية إلا حيث توجد الحرية ، لأن
تحقيق الشخصية إنما هو العمل على اكتساب تلك الحرية الباطنة التي يتحرر
الإنسان معها من كل القيود الخارجية ، ومن سائر الحدود الموضوعية .
فالإنسان الذي يحيا تحت سطوة الضرورة ويرزح تحت نير « القصر » لم يعرف
بمد معنى الحرية . والمبد الحقيقي إنما هو ذلك الذي لا يشعر بعبوديته ولا يرى
إساره — أما الإنسان الحر فهو ذلك الذي يعلم أن الشخصية لا تكتسب
إلا بالصراع والمجاهدة ، وأن تحقيق الذات لا يتم إلا في ألم ومهقة — وإن
مأساة الحياة الإنسانية لتتجهز أولاً وبالذات في تلك « الحرية » التي كثيراً
ما يود للمرء لو تخلى عنها ، حتى يتخلص من وجوده ذلك الطابع الأليم الذي
لا يكاد يفصل عنه . ولكن تحقيق الشخصية إنما يتم بهذا الصراع الإنساني
العنيف الذي فيه ترفض الذات كل نغمة سهلة ، وكل سعى رخيص وراء
السعادة ، حتى تنظر بقسط أوفر من الحرية والسكال . وعند ما تصل الذات
إلى التحرر فعلا من كل عبودية (يستوى في ذلك أن تكون عبودية الطبيعة ،
أو المجتمع ، أو الدولة ، أو الآلية ، أو الطبقات . الخ) فإنها عندئذ قد تستطيع
أن تعمل على نفسها ، وأن تصل بالتالي إلى درجة الانتصار الروحي . ومعنى
هذا أن تحقيق الذات يستلزم العمل على التحرر ، والتحرر هو السبيل الأوحـد
للوصول إلى مستوى الحياة الروحية الصحيحة . وما الحرية في النهاية سوى
تلك « الروح » التي تنبثق في الإنسان حيناً يصل إلى « التحرر » من قيود الطبيعة ^(١) .

٣٥ — بيد أنه قد يكون من الخطأ أن توهم (كما فعل بعض أنصار
الحرية المطلقة) أن الحرية في جوهرها انفصال عن الطبيعة واستقلال عن
الآخرين . حقا إن عملية التحرير (كما لاحظ لسن Lo Senne) لا بد

cf. N. Berdiaeff : « Cinq Méditations sur l'Existence » (١)
Aubier, 1936, pp. 204-5.

أن تمر بمرحلة الاستقلال الذاتي ، فإن هذه المرحلة الأولية التي فيها تؤكد الذات وجودها بإزاء سائر العوامل الخارجية التي تحد من نشاطها هي بدون شك من الأهمية بمكان ، ولكن من الخطأ أن نجعل من الحرية مجرد مرادف للاستقلال الذاتي ^(١) . ومع ذلك فإن بعضاً من المفكرين — مثل فوييه Fouillée — قد ربطوا بين الحرية وفكرة «الاستقلال الخلقى» على اعتبار أن الحرية تنحصر في شعورنا بفعل فكرة الاستقلال الخلقى في نفوسنا ، وما يستتبع ذلك من عمل على تحقيق تلك الفكرة تدريجياً في حياتنا الشخصية . فالحرية بهذا المعنى ليست حقيقة واقعة أو صفة مبذولة أو هبة ممنوحة للشعور الإنساني ، وإنما هي بالأحرى مثل أعلى ينبغي العمل على بلوغه في تقدم مطرد . وهذا ما يعبر عنه فوييه بقوله : إن الحرية هي أكبر قسط يمكن من الاستقلال للإرادة ، حيناً تحدد تلك الإرادة ذاتها ، بمقتضى ذلك الاستقلال ، بغية الوصول إلى غاية لديها عنها فكرة ^(٢) . ومعنى هذا أن الحرية هي «العلية المعقولة للذات» ، لأن فكره الحرية تنطوي على الاعتقاد بأن ماسيحدث في المستقبل ليس محمداً أو معلولاً ضرورياً ، دون أدنى تدخل من قبل فاعليتنا الخاصة أو عليتنا الذاتية بما يجيء منها من نشاط غائي . وهذا الاعتقاد أو هذه الفكرة (في نظر فوييه) هي نفسها المقولة الأولى للفعل الإنساني ، أعني أنها الفكرة الموجهة لسائر أفعالنا (وعلى الأخص لأفعالنا الخلقية) وهي تتحقق فعلاً كلما اقتربنا تدريجياً من ذلك المثل الأعلى الذي نسمى إليه نتيجة لانعكاس تلك الفكرة على نفسها وتأملها لذاتها .

والحق أننا لو أنعمنا النظر في حياتنا النفسية لتحققنا من أن لإيماننا

cf. René Le Senne : «Obstacle et Valeur», Paris, Aubirer, (١)
1934. p. 208.

A. Fouillée : «Psychologie des Idées-forces», t. II. p. 290-1. (٢)

بالحرية أهمية كبرى في زيادة حريتنا الفعلية . وآية ذلك أن فكرة الحرية حينما تتمثل على صورة رغبة قوية في الاستقلال الخلقى ، فإنها سرطان ما تدخل في حياتنا النفسية — من حيث أننا كائنات عاقلة — كاملاً هام يندمج ضمن الأسباب المفسرة لتصميقاتنا الإرادية وأفعالنا الحرة . فلفكرة الحرية فعلها الحقيقي في كل تدبر عقلى أو كل تصميم خلقى ، لأنها كثيراً ما تتغلب على سائر أفكارنا الأخرى ، فتعمل بذلك على غلبة الإرادة واتصاف الحرية . ومعنى هذا أن فكرة الحرية تمارس في حياتنا الخلقية دور الفعل المحرر *action libératrice* ، فتسمح لنا بأن نعارض شتى البواعث والدوافع بفكرتنا عن « الاستقلال الخلقى » ، مما يساعدنا على أن نحيل الجبرية القاسية إلى عليّة غائبة معقولة ، فنضع في مقابل القول بالقضاء والقدر ضرباً من الإيمان بالجبرية العملية^(١) . وهكذا يحاول فوييه أن يوفق بين مذهب الجبرية ومذهب الحرية الأخلاقية ، أو بين القول بألية الطبيعة والإيمان بالزعة الروحية ، بأن يجعل من « فكرة الحرية » أداة أو واسطة لتحقيق مثل هذا التوافق . وهنا يذهب فوييه إلى أن فكرة الحرية تنطوى دائماً على « حب الحرية » ، وهذا الحب نفسه لا يكاد ينفصل عن وجودنا ككائنات شاعرة عاقلة ؛ والواقع أن أنصار الجبر وأنصار الحرية سواء بسواء يملكون « فكرة الحرية » ، وهم يفهمون أن الحرية تعنى أكبر قسط ممكن من الاستقلال للذات الإنسانية العاقلة . ولكننا كثيراً ما ننسى أن العمل على تحقيق هذا الاستقلال إنما يتولد عن اختيار فكرة الحرية لذاتها في مجال التجربة . فالحرية ليست حقيقة معطاة أو واقعة مبذولة ؛ بقدر ما هي « فكرة حاملة » أو فكرة ذات قوة مؤثرة *« ideeforce »* . وعلى ذلك فإن الحرية لا تصير حقيقة واقعة إلا إذا آمنّا بها . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحرية هي وليدة اعتقادنا بالحرية ،

ouillée : « La liberté et le Déterminisme » & Histoire (١)
de la Philosophie , p. 529.

جدليل أن الشخص الذي يعتقد في نفسه أنه حر يختلف في سلوكه عن الشخص الذي يعتقد في نفسه أنه مجبر^(١).

وعلى كل حال ، فإن من المؤكد أن الحرية (في المرحلة الأولى من مراحلها) لابد أن تتمثل على صورة استقلال ذاتي ، لأن بداية الشعور بالحرية إنما تكون في اللحظة التي نجد فيها الذات نفسها بإزاء عوائق تضطرها إلى الاستيقاظ من سباتها العميق في غمرة الطبيعة . ومعنى هذا أن سعى الذات للاستقلال عن الآخرين والافصال عن العالم إنما هو المظهر الأول لشعورها بذاتها وإدراكها لحريتها . ولكن الذات حينما تشعر أنها قد تحررت من كل ضغط خارجي ، فإنها سرعان ما تنصب نفسها أمرة على كل شيء ، إذ يميل إليها أن حريتها تنحصر في تقريرها لذاتها وانفصالها عن غيرها . وهكذا لا تمود الذات تدرك من معاني الحرية سوى تحقيق أفعال فردية ، أصيلة ، ذات طابع شخصي . وهنا سرعان ما تتخذ الحرية صورة سلبية ، بل مظهراً عدوانياً ، كأن تقريرها لوجودها يستلزم حتماً أن تعارض وجود الآخرين ، أو كأن الأفعال الإنسانية لا تكون حرة إلا إذا جاءت محدة لموقفنا بإزاء الآخرين أو مؤكدة لكياننا ضد كيان الآخرين . بيد أن هذا المسلك نفسه سرعان ما يوقعنا في الشرك الذي نصبناه لأنفسنا ، إذ في اللحظة التي تتوهم فيها أننا قد أصبحنا متمتع بحرية مطلقة ، تكون عواطف الآخرين هي مبعث أفعالنا ومصدر تصرفاتنا . ومن ثم فأننا لاثبت أن نجد أنفسنا في موقف عدائي يقتضي منا صراعاً عنيفاً وجهاداً مستمراً ، دون أن يكون ثمة ماندافع عنه أو مانع عمل على القود عنه . والواقع أن الإنسان كثيراً ما يسعى إلى التحرر من سائر القيود المنظورة لكي يعود فيجد نفسه أسيراً يوزح تحت نير عبودية أشد هولاً

cf. Jean Wahl : «Traité de Métaphysique», 1953. p. 537. (١)

& E. Bréhier : «Histoire de la Philosophie», t. II. IV., p. 1090.

وأقصى مرارة ، ألا وهي عبودية الفرائز والشهوات والمطالب الجسدية . بيد أن الإنسان كثيراً ما يقع تحت تأثير وهم خادع يصور له أنه حُر فعلاً ، فلا يلبث أن يستشعر في نفسه من الكراهية ما يجعله على التمرّد على سائر القيم التي تنظم حياته . وعندئذ تصبح الحرية مجرد إدعاء فردي ينصب فيه الفرد نفسه مبدأً مطلقاً يضعه في مقابل العالم ، إذ يخيل إليه أن وجود العالم نفسه يحّد من سيطرته ويناصبه العداء . وهكذا يسمى الفرد للانتقام من الكون بنشاطه الهدام الذي يجذبه أهمية أكثر من كل ما يعمل على هدمه . وما دام المرء لا يريد أن يخضع لقانون العالم ، فليس عليه إذن سوى أن يعتمد إلى فرض قانونه الخاص على العالم نفسه ! وهنا يكون النشاط الهدام خيراً وسيلة لإيهام النفس بالقوة . والهدم في الحقيقة إنما هو تعبير قوي عن تلك الرغبة الإنسانية في القضاء على كل ما من شأنه أن يقف عائقاً في سبيل حرية الفرد . وكثيراً ما يدخل في روع رجل الهدم أنه أروع وأسمى بكثير من رجل البناء ، لأن الهدم أكثر تعبيراً من البناء عن الحزم والبت والسرعة والتنفيذ .

فبينما نلاحظ أن كل ما هو عظيم أو جليل في حياتنا الإنسانية قد كان ثمرة لجهود صغيرة متواصلة وأفعال بطيئة متلاحقة ، نرى أن النشاط الهدام كفيف لا بد أن يصطدم بالكثير من العقبات ، فإن المادة تقاوم سيطرة الروح ، ولا بد من القضاء على مقاومة الأشياء تمهيداً لإحالتها إلى وسائط آينة تطاوع سورة الروح ، وتتناغم مع الإلهام الباطن الذي ينطوى عليه العمل الفني . وهذا بعينه ما يسعى الرجل الهدم إلى محوه والقضاء عليه ، فإن ما يوجه إليه ضرباته إنما هو هذا الجهد الروحي الذي بمقتضاه استحات المادة إلى عمل فني تشيع فيه الحياة . وهكذا نراه يعتمد إلى هدم كل هذا في لحظة واحدة ، حتى يثبت حريته وقوته في نفوة جنونية طارئة ! وما دامت الحرية هنا ليست شيئاً آخر سوى مملكة الفرد ، فليس بدعاً أن نرى الغيرة تستبد بها إلى الحد الذي يجعلها

تتمنى لو ابحى كل ماتم بناؤه بدونها ، إذ ليس من نصر أجل عندها من أن تقضى عليه فتزيل معاملة إلى الأبد .

ويذهب لافل في هذا الصدد إلى أن نعمة حرية ترى في كل عمل إيجابى يتعارض معها ضربا من الإهانة أو الازدراء ، ولهذا فإنها تنظر إليه نظرة ملؤها التوجس والارتياح ؛ لكنى تعمل من بعد على تأكيد ذاتها بالانصرار عليه والانتقام منه . وليس من شك في أن هذه الحرية قديمة قدم العالم نفسه ، فإن الحرية الشريرة التى تتخذ على كل عمل إبداعى هى في البدء حرية الشيطان الذى تمرد على خالقه . وإن الشيطان لينتقم من خليفة الله بنفاذه إلى باطن الكون على شكل دودة تنخر في عظامه . وأما الإنسان الشرير (الذى وصفه جيته في حديثه عن مفستوفليس) فإن حريته تنحصر في إسكارة المستعمر - ولئن كانت الإرادة خيرة بالقطرة ، من حيث أنها تتجه بالطبيعة نحو الوجود ونحو الخير ، إلا أن الكبرياء « l'orgueil » التى تجعلها تخشى الخضوع هى التى تحيد بها عن غايتها وتصرفها عن مقصدها ^(١) .

والواقع أن الناس كثيرا ما يخلطون بين الحرية والاستقلال ، في حين أن الاستقلال ليس إلا حرية سلبية . فالموجود الذى يجد في الاستقلال الذاتى غناء وكفاية ، إنما يستبدل في معظم الأحوال عبودية بعبودية . وحسبنا أن ننظر إلى ذلك الرجل الذى يتوهم أن من مستلزمات أصالته ألا يشابه الآخرين ، فيسعى إلى معارضتهم بشئ الطرق وكافة الوسائل ، أو إلى ذلك الذى يأخذ على عاتقه أن يطرح القانون العام أو أن يرفض ما اصطلح عليه الناس ، فيحرم بذلك نفسه من السعى وراء أحسن الخيرات وأجلبها ، أعنى تلك الخيرات التى يستمد منها الناس عناصر نعمهم ، وأصول قوتهم ، ومبادئ سعادتهم ؛ أو إلى ذلك الذى تصل به الفردية إلى الحد الذى لا يستطيع معه أن يحترم شيئا أو أن

Louis Lavelle : « Les Puissances du Moi », pp. 149-150. (١)

يسحب بشيء ، فلا يجد في أي عمل تحقق بدونه إلا مسببة له وطعنًا في قدرته ، ومن ثم يمحصر كل همه في القضاء عليه والعمل على هدمه ، إرضاء لضرورة وإشباعاً لفضيلته ، ففي كل هذه الأحوال تروا بإزاء أفراد قد استحال « الاستقلال الذاتي » عندم إلى حرية سلبية قوامها المعارضة ، والهدم ، والمعدوان .

بيد أن للحرية السلبية مع ذلك دوراً هاماً تقوم به في صميم حياتنا الروحية (وإن كان هذا الدور هو من الحرية بمثابة البداية لا النهاية) ، فإن من الواجب أن يعرف المرء كيف يقول « لا » ، حتى لا يظل ألهمية في يد الأحداث ، بل حتى يكتسب تلك القدرة الفاعلة (قدرة المبادرة « initiative ») التي لولاها ، لكان شيئاً ، لا موجوداً . وليس المقصود بقول كلمة « لا » مجرد الرفض أو المعارضة ، بل المقصود هو العمل على التمييز عن الآخرين ، والتسمي إلى اكتشاف ذاتيتنا الخاصة ، والاجتهاد في تعرف رسالتنا في الحياة وما يقع على عاتقنا من واجبات . ولكن هذه الحرية السلبية لا تكفيها بحال ، فإن أحداً لا يمكن أن يقنع بها وحدها . وإذا كان البعض قد يظن أنه باتخاذ موقفه سلبياً خالصاً بإزاء كل ما يعرض له من إمكانيات إنما يعبر عن قوته ويبرهن على قدرته ، فإن هذا الظن في الحقيقة وهم كاذب وخطأ صراح : ذلك أن هذا الرفض refus إنما يخفي وراءه إمكانية أعظم ينبغي علينا أن نعمل على تحقيقها . فهو يفرض علينا مطلباً أكبر ينبغي علينا أن نسعى إلى تحقيقه ، إشباعاً لرغبة ملحة قد تكون أكثر أهمية . وليس من شك في أننا نتحقق من قيمة أي موجود في اللحظة التي نرى فيها أن حريته السلبية أو الدفاعية قد استحالته إلى حرية إيجابية أو حرية حاملة . وإذن فإن في وسعنا أن نقول مع لافل إنذ الحرية الحقيقية هي دائماً أبداً حرية خالقة أو حرية مبدعة « créatrice » .^(١)

حقاً إن للنفي أو الإنكار *negation* قيمته ، فانه هو الحافز الذى يضطرنا إلى أن نبحث عن شئ إيجابى يعبر عن « إثبات » *affirmation* أكمل ، ولكننا حينما نجعل من الإنكار غاية فى ذاته ، فالتنا لضياع على أنفسنا كل مايجب مع الإنكار من فوائد. والواقع أن الذات حين تجد نفسها مضطرة إلى الإنكار والرفض ، لابد أن يتضاعف نشاطها قوة وأمانة وتوتراً وحساسية . فليس المقصود بكلمة « لا » مجرد الرفض للرفض ، بل إن هذه الكلمة لتأخذ هنا طابعاً إيجابياً ينحصر دوره فى تحرير مافات الآخرين إثباته ، أو فى تسكلة ماغفل عنه الآخرون. ومعنى هذا أن كلمة « لا » حينما تفهم على حقيقتها ، فإنها لا يمكن أن تعنى قطع الصلات مع الآخرين ، والنظر إليهم على أنهم أعداء ينبغى السعى إلى القضاء عليهم ، وإنما هى فى الحقيقة نداء توجه إلى الآخرين بقصد حفزهم على البحث ودعوتهم إلى المساهمة فى الكشف عن الحقيقة. فنحن هنا بازاء نقطة البداية فى كل تواصل مشترك ، لأن على كل فرد منا أن يخرج عن دأثرته الخاصة المحددة ، لكي يجلب للآخرين ثمرة بحثه وخلاصة رسالته ، فيعين بذلك الآخرين على فهم ذلك الجواب الخاص من جواب الحقيقة الذى اكشف له على حدة . وهكذا يستطيع المرء أن يتجه مع الآخرين نحو ذلك « اللامتناهى » الذى لن يسمح لأى تقرير فردى أو لأى إثبات خاص بأن يقف حائلاً دون تقدمه مع الآخرين نحو الحقيقة الكلية العامة . حقاً إن الحرية السلبية قد يبدو أنها تفصلنا عن العالم ، مادامت هى الأصل فى انطوائنا على أنفسنا ، ولكن هذا الانفصال نفسه هو الذى يمهّد لتلك المشاركة الفعالة التى فيها تنفذ إلى أعماق العالم وتقضى على سائر الحدود التى تفصلنا عنه ^(١) .

لقد جعل سارتر من « الانفصال » جوهر الحرية ، ولكن الحرية الحقيقية (كما لاحظ ميرلويوتى وغيره من الفلاسفة المعاصرين) إنما تنحصر فى ذلك

التواصل المستمر مع الأشياء ومع الآخرين . وهذا ما يعنيه فيلسوف مثل جبريل مارسل حينما يقول : إن نشاطنا الحر ينحصر في قبولنا للوجود ومشاركتنا فيه ^(١) . وهذه « المشاركة » participation هي في نظر لافل جوهر الحرية الإنسانية ، لأن حريتنا إنما تنحصر في مشاركتنا للفعل المحض *Acto pur* ، ما دام ليس نعمة سوى موجود واحد يشارك فيه كل ما هو موجود ^(٢) . فالحرية الإنسانية إنما تنحصر في فعل « التقبل » *acceptation* ، أعني في إجابتنا على الحياة وعلى الوجود بكلمة « نعم » . والواقع أن كلمة « نعم » ليست شيئاً آخر سوى الشعور بمشاركتنا في ذلك « الكل » الكبير الذي نشأنا فيه والذي مازلنا نحيا ونتمو فيه . وإننا لنستمر في تقبل هذا الوجود (والإجابة عليه بكلمة « نعم ») بقدر ما نعمل على المحافظة على تلك الهبة التي منحت لنا ، ويقدر ما نسعى إلى استنساخها واستخراج ما تنطوى عليه من معنى وقيمة . وليس من شك في أننا إذا كنا قد دخلنا إلى الوجود بدون إرادتنا ، فإن في وسعنا (كما كان يقول الأقدمون) أن نخرج منه بإرادتنا . وإننا فإن مجرد استمرارنا في الوجود إنما يعني أن كلمة « نعم » لا زالت باقية في قرارة نفوسنا ، حتى ولو أبقينا أن نعبر عنها في صيغة صريحة واضحة — بيد أن البعض قد يحاول أن يجعل قبوله الوجود وفقاً على ما يتفق مع ميوله ورغائبه ، حتى يتسنى له أن يرفض كل ما لا يرتاح إليه أو كل ما لا يرضى به . فهل يكون في مثل هذا الموقف قبول حقيقي « *consentement véritable* » ؟ الواقع أن القبول الحقيقي لا بد أن يكون أعم وأشمل ، فإن الذي يتقبل الحياة لا بد أن يتقبل معها كل ما يرتبط بها من حالات وكل ما تقتضيه من شروط ومادامت الحياة لا تخلو من مساوئ وشروء ، فلا بد إذن من أن تتقبل كل ما يجيء معها من مصاعب ومشاق ومسؤوليات . وليس معنى هذا أن نعتمد إلى التواكل

G. Marcel : *«Être et Avoir»*, p. 165. (١)

cf. L. Lavelle : *«De l'Acte»*, ch. XI (La participation et la (٢) liberté) pp. 179—199.

والتسليم ، بل المقصود بأن نستخرج من شروط الحياة نفسها ما يعيننا على تحقيق مصيرنا بحيث نتخذ من مساوىء الحياة وسائل لنفونا وتطورنا ونحرورنا .
فالذي يتقبل الحياة لابد أن يتقبل الجسد الذي أعطى له بما فيه من مساوىء وعيوب ، والوراثة التي فرضت عليه بما يستتبعها من مظاهر نقص وضعف ، والوسط الذي أجبر على المعيشة فيه بما اكتنفه من شرور ونقائص ، والحالة الاجتماعية التي نشأ فيها بما ترتب عليها من آثار ونتائج ... الخ . ولكن الحرية إنما تتمثل في ذلك القبول الحقيقي الذي بمقتضاه نأخذ على طاقنا (في شجاعة مطمئنة متبصرة) مسئولية وجودنا ، فنحاول أن نخلق من مظاهر عبوديتنا وسائل لننحرر ، ونعمل على أن نخلع على حياتنا معنى شخصياً أصيلاً . وإن الناس ليبعدون تدميرهم من كل ما يحقق بهم من شرور ومصاعب ، ولكن كل شكاة قد تنور في نفس الإنسان كثيراً ما يكون مردها إلى أنه يقارن نفسه بالآخرين ، وهذا هو أصل الداء . أما الحرية الحقيقية فإنها لا تعترف بهذه المقارنة ، لأنها تعبر عن الشخصية ، والشخصية هي نسيج وحدها . فليس من شأن الحرية أن تحسد الآخرين أو أن تشبه بالآخرين ، لأنها لا تقبل بحال أن تستبدل بذاتها شخصية غيرها كائنات من كان . وهكذا يمكننا أن نقول في النهاية إن الحرية هي ذلك الفعل المحض الذي يشعر معه كل موجود بأن وجوده لا يكاد ينفصل عن خلقه لذاته وتكوينه لصورة^(١) .

٤٦ - أما المرحلة الثانية من مراحل عملية « التحرر » فهي مرحلة البحث عن القيم ، والسعى إلى تحقيقها . فالذات التي توصلت إلى اكتشاف استقلالها ، على الرغم من قسر الضرورات وضغط العوائق الخارجية ، لا يمكن أن تنزع بهذا الاستقلال ، لأن في الانفصال نقصاً وضعفاً وافتقاراً . فلا بد للذات من أن تتخطى هذه المرحلة السلبية لكي تصل إلى مرحلة إيجابية تعمل

cf. Louis Lavelle : "Les Puissances du Moi", Flammarion, (١)
1948, p. 153.

فيها على الاتجاه نحو الماضي عن طريق الاكتشاف ، والاتجاه نحو المستقبل عن طريق الاختراع . وهكذا تستخرج الذات من ماضيها ما يناهض عليه من إمكانيات ، لكي تحقق في مستقبلها ما تنزع إليه من فايات . وبين تراث الماضي وأمل المستقبل تتحدد نيات تلك الذات ، ويتميز اتجاه الإرادة التي تدفعها إلى الفعل . فليست الحرية هي مجرد الفعل الذي به يؤكد الموجود ذاته (أو يضع وجوده الخاص) وإنما هي أيضا ذلك الجهد الذي به يسعى الموجود إلى العلو على ذاته (أو يعمل على تحقيق القيم) والواقع أن الحرية التي تتمتع بها حرية ناقصة ، وشعورها بنقصها هو الذي يحفزها إلى العمل على تحقيق القيم . فليس نشاط الحرية يقاصر على تمجيد ذاتها والانطواء على نفسها ، وإنما هو يمتد إلى محاكاة الحرية المثالية والسعى إلى مشاركة الفعل المحض . وإذا قلنا إن مهمة « القيمة » la valeur لا تنحصر في إقامة ضرب من التوافق (أو التطابق) بين الوجود كما هو ، والوجود كما ينبغي أن يكون ، فسيكون علينا أن نقول إن الحرية هي التي تتكفل بتحقيق هذا التطابق ^(١) .

وربما كان في وسعنا أن نربط فكرة الحرية بفكرة القيمة فنقول مع « لافل » إن قيمة كل إنسان تتوقف طردياً على درجة حرته ، وهذه الحرية نفسها ليست سوى بحث عن القيم ، وسعى وراء الممكنات ، وجهد متواصل من أجل العمل على تحقيقها . فالحرية تعبر عن قدرة المرء على العودة إلى ينبوع نشاطه ، والرجوع إلى مصدر فاعليته ، وهذا الينبوع نفسه هو مصدر كل شيء ، لأنه أصل كل ما في الوجود . وإذا كان لايو Lagneau يقرر أن القيمة لا تظهر إلا في اللحظة التي تتمثل فيها الذات حرثتها الخاصة ، فإن في استطاعتنا أن نقول إن هذا التمثل نفسه (أعني هذا التأمل العقلي réflexion) تمثل

R. Le Senne : «Obstacle et Valeur», p. 209. & L. Lavelle : (١)

-Traité des Valeurs-, t. I. p. 425

فعال يتم بطابع الفعل والتحقق . ومن هنا فإن من الواجب أن ننسب إلى « الشخص » الإنسانى قيمة كبرى ، لأن هذا « الشخص » هو الحرية نفسها ، من حيث أنها تشارك فى الروح المطلق ولا تكف عن تجسيده فى ذاتها . ولكن الحرية ليست هى القيمة ذاتها ، لأن فى وسع الإنسان أن يحسن استعمالها أو أن يسيئها ، فيخلص للقيمة أو يتنكر لها . ولولا هذه القدرة لاستحالت الحرية إلى طبيعة ، والقيمة إلى شئ . فوظيفة الحرية لا تنحصر فى مطابقة القيم ، كأن نمة ضرورة أخلاقية ينبئ على الإرادة أن تخضع لها خضوعاً أسمى وإعاً . يجب أن نضع الحرية نفسها فوق سائر القيم : إذا أردنا لها أن تكون قادرة على الخير والشر معاً . وليس للقيمة من معنى فى نظر الذات إلا إذا كانت فى وسعها أن تتقبلها أو أن ترفضها . فالقيمة هى مر الحرية (على حد تعبير لافل) . ولكن أحداً لا يعرف هذا السر اللهم إلا من يملكه بالفعل ، أغنى من يسعى إلى ممارسته وتحقيقه . وأما حيث تختفى الحرية ، فهناك تنعدم القيمة وعندئذ لا بد أن تصبح الأشياء مجرد أشياء لا أكثر ولا أقل . وإذن فإن من الضروري أن يكون فى وسع الحرية أن تنصرف للقيمة أو أن تتنكر لها ، لأن مثل هذه القدرة هى التى تخلع على الحرية كل ما لها من معنى . وهكذا ينتهى لافل (على العكس من سارتر) إلى القول بأن لدينا الحرية فى أن نكون أحراراً ، لأن هذا الازدواج نفسه هو من أخص خصائص الوقائع الروحية . فهناك « حرية الحرية » كما أن هناك « فكر الفكر » ، وهناك « شعور الشعور » ، وهذا كلها وقائع روحية تتصف كل واقعة منها بأنها عملية مغلقة على ذاتها . وهذه الخاصية هى التى تجعل من الحرية بداية أولى ، وفعلاً قابلاً للاكتفاء بذاته ^(١) .

(١) *Ibid.* p. 292-294 ارجع أيضاً إلى مقال كتبه لافل تحت عنوان *La Liberté*

« *Giornale di* » *come terme premier* فى المجلة الإيطالية للبيثافيزيا

Metafisica سنة ١٩٥٠

بيد أن القول بأن لما الحرية في أن تكون أحراراً يستلزم أن يكون في
وسع الإنسان أن يرفض الحرية ! وأن يتقبلها . ولكن كيف نفسر هذه القدرة
على القبول أو الرفض ، إذا كنا بصدد مبدأ الحرية نفسه ، أي مادام الرفض
أو القبول يفترض حرية سابقة ، في حين أننا هنا بازاء نقطة البدء في كل نشاط
حر ؟ ألسنا هنا بازاء إشكال مخرج بحيث قد يلزم لتحديد بداية الحرية أن
نقول إنها قد فرضت على الإنسان فرضاً ، فنقرر مع سارتر أنه قد قضى على
الإنسان أن يكون حراً ؟ ولكن ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التي تنبع
من أعماق الضرورة كأنما هي قضاء قد فرض علينا أو مصير محتوم لا سبيل
إلى تحاويه ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن تكون الحرية منحة أو هبة يستطيع
الإنسان أن يتقبلها أو يرفضها ، بحيث لا يكون الإنسان الحر بأية حال عبداً
لحرية ؟ هذا ما يذهب إليه فلاسفة معاصرون مثل هوكنج وجبريل مارسل
وغيرهما ، وحجتهم في ذلك أن الإنسان حر حتى في أن يفصل في درجة حرية .
حقاً إن حريتنا هي (بوجه ما من الوجوه) صميم وجودنا ؛ ولكن هذه
الحرية ليست موضوعاً جامداً أو حقيقة مطلقة ، بل هي واقعة تقبل الزيادة
والنقصان . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول مع هوكنج إن الإنسان ليس حراً ،
ولأنما هو مجعول للحرية ، ولا بد له من أن يصبح حراً . ومعنى هذا بمباراة
أخرى أن حرية الإنسان لا تتمثل إلا فيما يقوم به من نشاط بقصد تحرير ذاته .
وإن حريتنا لتخضع لموجات من الارتفاع والانخفاض أو المد والجزر في كل
يوم . فنحن في العادة أكثر آلية في نهاية يوم مضمّن حافل بالمتاب ، مثلاً في
بداية عملنا اليومي الاعتيادي . وإننا لنتسكب الكثير من الأخطاء (سواء في
تفكيرنا أو تصرفاتنا) حينما تقع تحت تأثير نوبة من الإعياء والتعب . فليس
من شك إذن في أن التعب ، والجوع ، والانتباه المتواصل (وغير ذلك من
العوامل) كثيراً ما يحد من مرونتنا ، وتحدّر مجالنا البصري ، وتحول بيننا
وبين الوصول إلى مقاصدنا البعيدة وغاياتنا الكبرى . أما إذا أردنا أن نحدد
الشروط اللازمة للعمل على تلافى ضعف الحرية ، فقد يكون علينا أن نبحث

عن السبل التي تمنع انحدار الإنسان إلى هوة الآلية ، إذ هنالك تهبط حريرته إلى درجة الصفر . والرجل الآلى هو ذلك الذى فقد حريرته ، إذ لم تمد لديه أية مقدرة على توجيه نفسه توجيهاً شعورياً كما نأ هو قد أصبح مجرد عجلة تدور بشكل آلى صارم ، بفضل مجموعة من العادات الميكانيكية التي لا حياة فيها . وليس بدعاً أن لالتقى فى حياتنا العادية بأناس قد فقدوا فعلاً كل صلة بالحياة العقلية ، فأصبحوا مجرد آلات تسير بفعل بعض الغرائز الثابتة ، والأوضاع المحددة ، والعادات المتشجرة . حقاً إن مثل هؤلاء الأفراد يعبرون عن حالات مرضية لا ينبغى القياس عليها ، ولكن يظهر أننا نمر أحياناً بمحالات مماثلة ، وفى مثل هذه الحالات قد تتخطى حريقنا عن الزمام فلا نلبث أن نهد أنفسنا مقودين بنظام آلى قوامه الجبر والاطراد . وحيناً نصل إلى هذا المستوى ، فهنالك تكون حريقنا قد هبطت إلى درجة الصفر ، إذ تصبح الذات مغمورة فى الطبيعة انهاراً كلياً شاملاً . وحتى ابتسامتنا نفسها ، فإنها قد تصبح مجرد « استجابة آلية » تؤدي وظيفة اجتماعية معينة ، كأنما هى مجرد رد فعل آلى على بعض المنبهات الخارجية ، وبالتالي فإنها لا بد أن تفقد فى هذه الحالة معناها الشخصى الوجدانى ، مادام معيها الحقيقى قد نضب . وهكذا نرى أن الحرية قد تختفى لحساب الطبيعة ، فهبطت الذات إلى مستوى الآلية ، بينما ترتفع العلية إلى أقصى درجة ، وتصبح ردود أفعالنا وليدة تأثيرات خارجية محضة ، وآليات فزيائية خالصة .

أما إذا استيقظ « الذهن » ونشط الشعور ، فهنالك يبدأ « المعنى » meaning فى توجيه الأحداث ، وتعمل « الفكرة » على قيادة الذات ، فلا تلبث الأحداث الخارجية أن تعدل من مجراها تحت تأثير ذلك التوجيه الشعورى . حقاً إن المتأمل الذى لا يرى الذات إلا من الخارج لن يتحقق من أن الذات لم تعد مندججة تماماً فى الطبيعة ، ولكن ثمة تغييراً خفياً قد حدث بدون أدنى شك فى أعماق تلك الذات ، بل فى بناييع سلوكها الدفينة ، مادامت هذه الذات قد أصبحت تجد أمامها خيراً ذاتياً هو موضوعها الخاص ، وغاية ذاتية هى هدفها

الخاص ، بدلا من أن تكتفى بقبول خيرات وغايات ليست سوى أصداء للطبيعة أو العادة أو الحياة الآلية الراجعة . وإذن فإن درجة حريتنا تتناسب تناسباً طردياً مع درجة حيوية الذات ، ومدى نشاطها الغائى فى اتجاهها نحو تحقيق مقاصدها الذاتية وقيمتها الخاصة . وكل ما من شأنه أن يزيد من «أمل» الذات (والأمل هنا هو نسيج الروح ، أو هو منها بمثابة التنفس من الجسد) ، بل كل ما من شأنه أن يجدد من نشاطها الغائى ، لابد أن يكون سبباً فى ازدياد درجة حريتها . وبهذا المعنى يمكن اعتبار النظر العقلى والعبادة الروحية بمثابة منسقات للحرية ، لأن من شأن كل منهما أن تجدد العلاقة بين الذات وبين أملها الأسمى ، وأن تقرب المسافة بين الذات وبين مقصدها الأسمى .

وفضلاً عن ذلك ، فإن حرية الإنسان (كما سبق لنا القول) تتمثل بشكل أظهر فى هذه الواقعة الهامة ألا وهى أن الإنسان حر حتى فى أن يفصل فى درجة حريته . والواقع أن الجريمة الكبرى التى يمكن أن يقرها الإنسان فى حق ذاته ، أو فى حق طبيعته الإنسانية ، إنما تنحصر فى ذلك الاختيار الحر الذى بمقتضاه يستسلم الإنسان يأساً لمعاداته وميوله ، لكى يصل فى نهاية الأمر إلى حالة «عدم اختيار» مطلق . فنحن هنا بإزاء أخطر اختيار ممكن ، لأن الإنسان فى هذه الحالة يختار ألا يختار ، أعنى أنه يؤثر التخلي عن حريته ، والانحدار إلى هوة الطبيعة الجاهدة . ويذهب هوكنج فى هذا الصدد إلى أن درجات حريتنا تعبر دائماً عن درجات واقعتنا ، لأن الحرية ليست فى النهاية سوى نزوع الإرادة نحو الواقع ، وقدرة الذات على اكتساب صفة «الواقعية» . فالإنسان لا يكون حراً إلا بقدر ما يتجه فكره نحو الواقع ، وبقدر ما يحقق فى الخارج رغبة الإرادة فى أن تستحيل إلى شئ واقعى . وهذا ما يعبر عنه هوكنج بقوله : إن إرادة الواقع لا تنفصل عن إرادة الحرية ، بشرط أن نفهم إرادة الواقع على أنها تلك الإرادة التى ترمى إلى الاندماج فى الحقيقة المطلقة حتى تسجل نفسها فى الواقع ، بمقتضى اختيار أصلى به تثبت الإرادة ذاتها أو تنسك ذاتها . ولهذا يقول هوكنج إن كل حرية لابد أن تكون دائماً

حرية اختيار لأن موقف الإنسان ينحصر في اختيار واحد من أمرين : فاما جبول أو رفض ، وإما وفاء أو خيانة ، وإما أمل أو يأس ، وإما نجاة أو هلاك . فالحرية في جوهرها هي عبارة عن قدرتنا « الأنطولوجية » على أن نثبت ذواتنا أو أن تنكر ذواتنا . ونحن لانملك الحرية ضرورة بل بمقتضى فاعلية معقولة تحرر ذاتها بذاتها ، وتؤكد حريتها بانفصالها عن النظام العلى الذى تجدد نفسها مغمورة فيه . حقا إن هوكنج يتحدث عن إرادة الواقع ، ولكنه لا يقصد بذلك الاندماج في الطبيعة ، بل هو يعنى الاتحاد بأصل وجودنا ، والرجوع إلى الحقيقة المطلقة التى هي نفسها الواقع The Real . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن المقدرة على الانفصال عن الطبيعة (أعنى عن ذلك النظام العلى الذى تخضع له سائر الظواهر) هي المعيار الذى يمكن أن نقيس به درجة حريتنا أو درجة قدرتنا على التحرر ، في نظر هوكنج . وهكذا ينتهى هذا الفيلسوف الأمريكى المعاصر إلى القول بأن المصير الإنسانى رهن بتلك الحرية الفعالة التى تستطيع أن تثبت ذاتها أو أن تنسك ذاتها ، فتخلد نفسها إلى الأبد ، أو تهوى بنفسها إلى طيات العدم . وعلى ذلك فان حريتنا ليست مجرد منحة أو هبة ، وإنما هي أيضاً عمل واكتساب ، مادمنّا نحن الذين نخلق الحرية في نفوسنا ^(١) .

٤٧ — أما المرحلة الأخيرة من مراحل عملية « التحرر » فهي مرحلة الخلق أو الإبداع création . وهنا نجد أن الذات قد انتصرت على الطبيعة باستقلالها ، وعلى العوائق الباطنة بانحائها نحو القيم ، فلم يبق عليها إذن سوى أن تستمتع بوجودها في نقوة الخلق وسورة الإبداع . والواقع أن عملية التحرر لا بد أن تفضى بالذات المنتصرة إلى مرحلة الخصب والامتلاء .

W-E. Hocking : Self : Its Body and Freedom , pp

(١)

167—170. & Types of Philosophy , p. 508.

حينما تنكشف القيم للذات ، ويتحقق أملها في الظفر بنعمة الحرية . والحرية هنا لا تنفصل عن تلك السعادة الخالصة سعادة الاتحاد بالقيمة الخلقة *« valeur créatrice »* ، والحب اللامتناهي . ومعنى هذا أن من شأن الحرية أن تحقق ضرباً من التوافق بين الذات والله ، عن طريق ما يمكن تسميته بحبة القيمة *« l'amour de la valeur »* ^(١) . وحينما يتحقق هذا التوافق ، فهناك تصل الذات إلى تلك السعادة القصوى التي فيها تسقط سائر العوائق ، وتختفي شئى العقبات ، لكي تتحقق تلك «الوحدة» الحية بين حريتنا وبين الحب الإلهي نفسه . ولكن هذه السعادة لا تتحقق بطريقة آلية وكأن الانتصار ضريبة قد كتبت على كل إرادة حرة ، بل الواقع أن المرء لا يكون حراً إلا إذا استحق فعلاً أن يكون حراً . فالحرية ليست حقاً أو واقعة ، وإنما هي جزاء أو ثواب ، بل هي الجزاء الأسمى : جزاء من استحق السعادة ^(٢) .

ولكن هل في استطاعة الإنسان حقاً أن يصل إلى هذه المرحلة ؟ أو بمباراة أخرى هل يستطيع الإنسان أن يعدو مرحلة التحرر بما فيها من جهد وصراع ، لكي يصل إلى مرحلة الحرية بما فيها من نقوة وسعادة ؟ إننا هنا بلا شك على أعقاب مشكلة صيرة مغلفة بالأسرار وقد يكون من الحكمة أن نلوذ بالصمت . ولكن الفلاسفة يأبون إلا أن يعضوا في سبيل الحرية حتى النهاية ، عليهم يعبرون في خاتمة المطاف على تلك « الحرية الخالصة » التي لا يشوبها أثر من جبرية أو ضرورة : حرية الوجود المطلق الذي يستمتع بحريته وينعم بسعادة مطلقة . ولكن عبثاً يحاول هؤلاء الفلاسفة أن يجدوا للمركة الحرية خاتمة

René Le Senne : *«Obstacle et Valeur»*, Aubier, Paris (١)
1934, pp. 209—214.

cf. J. Payot : *«L'Éducation de la Volonté»*, P.U.F., (٢)
74, éd., 1947, p 21.

نهاية ، فإن الموجودات الإنسانية بطبيعتها موجودات تاريخية لا بد أن تحيا في الزمان ، وحرية مثل هذه الموجودات لا يمكن أن تكون حرية أبدية مطلقة ، بل هي حرية تاريخية قوامها السعى إلى التحرر ، والعمل على تحويل التلقائية إلى فاعلية فائقة . حقا إن من واجبتنا دائما أن نذكر الإنسان بأن حريته ليست حرية حاملة لحسب ، وإنما هي أيضاً حرية إلهية divine فإن الحرية تصطدم بمقاومات المادة ، ولكنها قد تصل في سورتها الروحية إلى لحظة خاطفة تعرف فيها نفوة الإبداع وعذوبة الخلق : هذا إلى أن الناس حينما لا ترق أحلامهم إلى قم السكاتدرائيات الشاغحة ، فإنهم لن يعرفوا كيف يبتنون لأنفسهم مخادع جميلة ومساكن بديمة^(١) ولكن من الواجب أيضا أن نذكر الإنسان بأن حريته ليست حرية واصله ، بل هي حرية سالكة قوامها العمل ورائدها السعى المستمر . والواقع أن الضرورات المفروضة على الوجود الإنساني هي من الأهمية بحيث قد يستحيل على الإنسان أن يصل فعلا إلى حالة مطلقة من الاستقلال الذاتي « autonomie » . وإذا كان من غير الممكن للإنسان أن يصل إلى تحقيق فكرته المثالية عن الحرية ، فذلك لأن طبيعتنا ليست معقولة إلى أكل حد ، وتواصلنا مع باقي الموجودات ليس من الثبات إلى أقصى حد ، وقد درتنا على تحقيق مغلنا الأعلى بعيدة كل البعد عن أن تكون مرضية : فنحن موجودات ناقصة لا تصل حياتها مطلقاً إلى تحقيق فكرتها عن ذاتها ، وهذا هو السبب في أننا لا نوجد مطلقاً فيما نعمله ، هذا الذي نريد أن نكونه ، أو ذلك الذي نعتقد أننا إياه . وحتى ذلك الانتصار الذي قد تمرزه حريتنا كثيراً ما يردد ضدنا ويتطلب منها صراطاً جديداً ، بحيث أن معركة الحرية لتبدو في الحقيقة معركة مستمرة لا تعرف نهاية ولا يمكن أن تقضى إلى نصر نهائي حاسم .

E. Mounier - Le Personnalisme , 1950, P.U.F, p. 80. (١)

ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد أن حرية الوجود الانساني لا يمكن أن تكون حرية معقولة خالصة ، بل هي بطبيعتها حرية ناقصة يمتزج فيها الممعول واللاممعول ، وتختلط فيها سورة الروح بمقاومة المادة . وإذا كان

.N. Berdiaeff : « Esprit et Réalité », pp. 145—149. (v)

سارتر قد زعم « أن الانسان لا يمكن أن يكون حراً تارة وعبداً تارة أخرى، لأنه إما أن يكون حراً حرية مطلقة دائمة، وإما ألا يكون حراً على الإطلاق^(١) »، فإن في وسعنا أن نرد عليه بأن نقول : إن الوجود الانساني في صميمه توتر مستمر بين الحتمية والحرية ، وسعى دائم لخلق الحرية على أشلاء الضرورة : فليست الحرية إرادة متمسكة تقول للشيء كن فيكون ، وإنما هي نشاط مستمر تسعى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها بالاستناد إلى وسائط المادة وإمكانات الروح . ولعل في وسعنا أن نقول في النهاية إن الحرية تجربة روحية يحاول فيها الموجود الانساني (الذي هو مزيج من دم ونور) أن يستخرج من حياته اللادنية نفسها وسائط نموه ، ووسائل تحريره ، وأسس سوره الروحية .

خاتمة

٤٨ - رأينا في تضاعيف هذا البحث إلى أي حد تند مشكلة الحرية عن النظر العقلي ، حتى إنها ليكن أن تعد بمثابة النقطة التي يُلْقَى عندها النظر العقلي حتفه (على حد تعبير لافل) . والواقع أن كل نظر عقلي يفترض ضرباً من الانفصال أو التمايز بين الموجود العارف والموضوع الذي يسعى إلى معرفته ، في حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا في صميم الفعل الذي به تمارس ذاتها وتحقق وجودها . فليس في وسعنا أن نتساءل عما إذا كان من الممكن الشعور بالحرية ، بل يجب أن نقرر أن الحرية والشعور شيء واحد إذ كيف يمكن أن نكون أحراراً ، إذا كنا محرومين من الشعور ؟ وعلام ينصب هذا الشعور إن لم يكن على ذلك الوجود الذي يمنحه المرء لنفسه بانفصاله عن العالم ، مع استماتته في الوقت نفسه بقدرته الخاصة على الخلق ، في تكوين صورته والتغيير من صفحة العالم ؟ وإذن فإن من الواجب أن نقول إن نمو الحرية لا يكاد ينفصل عن نمو الشعور ، لأنه على قدر ما يشعر الإنسان بوجوده فإنه بهذا القدر عينه يعمل على خلق ذاته . ونحن لانتطيع أن نشعر بالحرية وأن نمتلك زمامها فعلاً إلا عند تحقيقنا للفعل الحر ، أعني حيناً نحاول أن تعمق ما لدينا من شعور عن أنفسنا في عين اللحظة التي نبدأ فيها وجودنا ، وهي تلك اللحظة التي نشعر عندها في التدخل في السكون .

وقد يبدو لنا لأول وهلة أن ثمة مذاهب فلسفية عديدة لا تؤمن بالحرية ، ولكن الواقع أنه ليس ثمة مذهب يعارض الحرية معارضة مطلقة ، وإنما كل ما هنالك أن نظرة المذاهب إلى الحرية تختلف بحسب طبيعة الدور الذي يلعبه كل منها إلى الحرية في صميم وجودنا . فإذا نظرنا مثلاً إلى المذهب المادي ، وجدنا أن الحقيقة الوحيدة التي يؤمن بها الماديون هي « الموضوع » ، أعني

ذلك الواقع الذى يمكن أن نراه ونلمسه . ونحن نعلم أن الماديين يذهبون إلى أن الموضوعات المختلفة تؤثر بعضها على البعض الآخر ، وفقاً لقوانين صارمة محكمة . ولكن الماديين يريدون أن يعرفوا تلك القوانين وأن يستخدموها بالفعل ، فهم يؤمنون إذن بأن قوام العلم هو البحث الحر الذى فيه لا يكف العالم عن خلق الفروض وابتداع النظريات ، حاملاً باستمرار على تصحيح أوضاعه السابقة وتقويم نظراته الماضية ، بفضل مثابرته المستمرة وسعيه المتواصل . فالماديون أنفسهم لا يدعون الإنسان إلى الاستسلام للقدر fatalité والخضوع لسلطانه ، بل هم يسلمون بقدرة الإنسان على معرفة الطبيعة ، وهذه القدرة نفسها مظهر من مظاهر حريته . أما إذا نظرنا إلى أنصار مذهب وحدة الوجود ، فسندرى أيضاً أنهم لا ينكرون الحرية تمام الإنكار ، على الرغم من قولهم بأنه ليس ثمة غير جوهر واحد نحن منه بمنابة الأمراض ، مما يترتب عليه بالضرورة انعدام كل استقلال ذاتى يمكن أن يتميز به وجودنا الخاص . وآية ذلك أن من يعرف النظام السائد في العالم بل من يتقبل هذا النظام ويريده ، لا بد أن يكون حراً بأسمى معاني الحرية . فلا بد أن تكون ثمة لحظة يستطيع فيها الإنسان أن يختار واحداً من أمرين : فإما خضوع وامتنال ، وإما ثورة وتمرد . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى أنصار المذهب العقلى ، فإنهم وإن كانوا يقولون بأن العقل هو معيار الواقع وأن ثمة ضرورة عقلية تحقق ضرباً من الترابط بين شتى صور الوجود ، إلا أن مذهبهم يستلزم أن تكون معرفة تلك الضرورة هى مصدر تحررنا . ومعنى هذا أن من واجبتنا — بوجه ما من الوجوه — أن نعمل على تحصيل تلك المعرفة ، وإلا كنا مسئولين عن جهلنا ، وبالتالي مسئولين عن عبوديتنا . وأما عند القائلين بالوجودية ، فإن الحقيقة لا تنكشف لنا عن طريق الموضوع (كما هو الحال في المادية) ، ولا عن طريق « الشكل » (كما هو الحال في وحدة الوجود) ولا عن طريق أى نظام منطقي محض (كما هو الحال

في المذهب العقلي) ، بل عن طريق الحرية نفسها ، على اعتبار أن الحرية ماثلة في قلب الوجود ، مادامت هي عين المبدأ الذي به يكون ذاته . والواقع أن الموضوع ليس بالقياس إلينا سوى مجرد ظاهرة ، كما أن « الكل » هو مجرد مثال ، والصورة العقلية مجرد تجريد ، في حين أن العالم يتكون من مجموعة هائلة من مراكز القوة أو النشاط المستقل ، وهذه المراكز تعبر عن ذوات حرة تجهل ذاتها جزئيا على الأقل ، وقد تتصارع فيما بينها أو تتعاون ، ولكن لا بد أن ينشأ من اتحادها معا « كل » يظل دائما في حالة انقسام ، بحيث أن عقلنا ليجاول عبثا أن يدخل في نطاق ذلك الكل تلك الوحدة التي سرعان ما يكونها الواقع نفسه . وما أشبه العالم في الحقيقة بمحيط هائل قد تناثرت فيه هنا وهناك جزر متباعدة قد انطوى كل منها على سر دفين لا يعرف الآخرون من أمره شيئا . ولكن لا يجب أن ننسى أن تلك الجزر — وإن بدت مستقلة — هي في الحقيقة مرتبطة فيما بينها بتلك الأرض المتصلة التي تغمرها مياه واحدة ويضرب فيها عيمط واحد هو منها في آن واحد بمثابة الهوة التي تفصل فيما بينها ، والطريق الذي يعمل على الربط بينها .

إن الذات الإنسانية هي ذلك الموجود الذي من شأنه أن يختار نفسه بنفسه ، فإذا لم يكن الإنسان حرا فقد صار شيئا أو موضوعا . ولهذا فإنه ليس ثمة شك في أن الحرية هي الخير الوحيد الذي يتطلبه المرء بشكل مطلق . والواقع أننا حينما نتحدث عن الحرية ، فإنما نعني ذلك « الخير » الذي يعدو سائر الخيرات ، لأنه لن يكون في وسعنا بدون الحرية أن نمتلك أي خير ، أو أن نستمتع بأي خير . حقا إن من لا يملك سوى حريته قد يشعر بأنه شقي ، خصوصا إذا لم يكن لديه من الشجاعة القدر الكافي للنهوض بممارسة تلك الحرية ، ولكن ذلك الذي استترعت منه تلك الحرية لا بد أن يشعر بأنه قد عديم خيرا يفوق في عظمتها سائر الخيرات .

والحق أنه ليس نعمة سبة يمكن أن توجه إلى الإنسان بأعظم من معاملته معاملة العبيد، إن صح أن في الوجود بأسره إنسانا واحدا يقبل مثل هذه المعاملة . فالإنسان الذي يتخلى عن حريته ، إنما يتخلى في الوقت نفسه عن إنسانيته . وهذا هو السبب في أن لكلمة « الحرية » وقعا بليغا في نفوسنا ، حتى أن الحياة نفسها لتنفقد في نظرنا كل قيمتها بدون الحرية . وإذا كان الناس قد يحفظون في تصور طبيعة الحرية ، فإنهم لا يشكون مطلقا في قيمتها وشرفها . أما أولئك الذين يحاولون إنكارها ، فإنهم لابد أن ينتهوا إلى أقصى حدود التقاؤم . وإنا لنعلم أن قيمة كل موجود في العالم إنما تتناسب تناسباً طردياً مع نوع الحرية التي يريدها نفسه ، وبالتالي فإنها تتوقف على قدر المسئولية التي يقبل بمحض إرادته أن يأخذها على عاتقه ^(١) .

وفضلا عن ذلك فإنه بدون الحرية لن يكون نعمة فارق بين الخير والشر . ذلك لأن الحرية هي التي تدخل « القيمة » في العالم ، وهي لهذا لابد أن تظل قائمة بما وراء القيمة نفسها . ولنأخذ على سبيل المثال موقفنا بإزاء اللذة والألم : فنحن نطلب الواحد ونتحاشى الآخر بميل طبيعي ، ولكن أحدا لا يمكن أن يزعم مع ذلك أنه ينظر إليهما باعتبارهما قيمًا حقيقية ، وإنما الواقع أن كلا منا يعلم تمام العلم أن كل شيء رهن بطريقة تصرف حريتنا بإزاء كل منهما ، لأن في وسع حريتنا أن نحيل الألم إلى خير ، أو اللذة إلى شر . وقد يظن المرء أحيانا أن الخير هو مجرد حالة يمانئها ويقع تحت تأثيرها ولكن كل خير حقيقي إنما يتوقف على موقف خاص يتخذه نشاطنا الذاتي ، وعلى استجابة معينة بإزاء المعلومات données التي نجهد أنفسنا مضطرين إلى التصرف فيها . فليس في الذات ولا في العالم شيء لا يقبل أن يكون واسطة لتصرف حسن أو رديء ، بل ليس نعمة شيء يستحيل علينا أن نجهل منه أداة لرفعتنا أو انحطاطنا . ومعنى

هذا أن القدر وحده عاجز عن أن يصنع بمفرده سعادتنا أو شقاءنا لأن كل شيء رهن بموقف الإرادة مما يقع لنا من أحداث . فليس نعمة خير تام يمكن أن نتم به بمجرد استسلامنا للواقع وتقبلنا لما يحل بنا ، بل لابد لحريتنا من أن تسام في خلق خيرها بذاتها ، لأن سعادتها ليست منحة تهبط عليها من السماء ! وإذن فإن الإنسان 'مُحرَق' حين يضع الحرية فوق سائر الخيرات ، لأن وجوده نفسه إنما يمكن حيث تقوم حريته . ولئن كانت الحرية هي الأصل في جميع الشرور ، إلا أنها هي وحدها التي تيسر لنا امتلاك كل ما نستطيع أن نرغب في الحصول عليه . ولولا الحرية لانعدمت سائر الخيرات قبل ظهورها إلى عالم النور ، بل لاختنقت (على حد تعبير 'لافل') في إمكانياتها ذاتها . ومن هنا فإن كلمة الحرية ، حتى في معانيها العادية المبتذلة ، لابد أن تولد في النفس الإنسانية أصداء عميقة . ولعل هذا هو السبب في أن الإنسان لا يتصور مذلة أقصى من أن يجد نفسه محمولا على تقبل لذات قد فرضت عليه فرضا ، دون أن يكون في وسعه أن يرفضها أو أن يتقبلها بمحض حريته ^(١) .

يبدأ هذه الكلمة — كلمة القبول *consentement* — تعبر تعبيراً رائعاً (في نظر لافل) عن ذلك الفعل النوعي الخاص الذي تتميز به الحرية . ذلك لأن الحرية ، وإن كانت تنصرف في كل شيء ، إلا أنها لا تخلق للسادة من العدم . فليس في استطاعتنا أن نفصل الحرية عن تلك الرغبة الدائمة أو ذلك الرجاء المستمر الذي بمقتضاه يتطلب كل موجود عون العالم كله ، كأنما هو يهيب بكل ماحوله أن يمد إليه يد المعونة حتى يتمكن من أن يجد لوجوده دعامة يستند إليها أو سنداً يركن إليه . ولكن الحرية هي التي تجيب بلاؤنا ونعم على ذلك النداء الذي يهيب بها أن تسعى نحو خير يتوقف عليها أن تتقبله — لا أن تخلقه — ، وبهذا التقبل يكون في وسعها أن تجعل منه خيراً خاصاً

بها . وهكذا نرى أن أسمى فعل من أفعال الحرية قد يبدو في النهاية أبعد ما يكون عن تلك الأفعال التعسفية التي فيها تستقل الإرادة عن مجموعة التطبيقات ، أو تنصب نفسها مبدأ مطلقا ينحصر نشاطه في معارضة نظام الكون . والواقع أن الفعل الحر بمعنى الكلمة إنما هو ذلك الفعل السلبي الذي فيه تتقبل الإرادة الوجود ، فتجعل من خضوعها له قوة تحررها من قيودها ، وبذلك تحقق رسالتها الحقيقية التي تنحصر في 'مشاركة تلك ' الفاعلية الأبدية ' التي تملأ على كل مقصد فردى . ولكن يجب أن نلاحظ أن قبول الإرادة الإنسانية لهذه المشاركة لا يمكن أن يكون أمراً محتوماً كما نأمن بصدد فعل قسرى ، بل إن فعل الإرادة الإنسانية لينحصر أولاً وبالذات في تلك المساهمة الحرة في فعل ' الخلق ' .

من هذا نرى أنه ليس ثمة شيء يملأ على الخير والشر معاً ، اللهم إلا « الحرية » . وحينما نعمل الحرية فإن الروح سرعان ما تصبح حقيقة واقعة . حقاً إن الحرية بذاتها ليست شيئاً ، لأنها عبارة عن قدرة محضة لا تملك شيئاً ولكن الذات لا تستطيع أن تملك أى شيء إلا بالحرية نفسها . بيد أن كل « امتلاك » قد يكون من شأنه أن يحد من تلك الحرية أو أن يرين عليها أو أن يقف حجر عثرة في سبيلها ، ولهذا فإنها تسعى دائماً إلى التحرر من كل ما تملكه ، لكي تعمل على إحالة كل ما تملكه إلى خير أو شر تخلق منه صميم ذاتها . وهكذا نرى أن الذات لا تكف عن وضع كل ما تملكه تحت محك التجربة ، حتى تزيد من خصبه وثرائه ، فنزيد بذلك من قوة حريتها ذاتها ^(١) .

٤٩ — من كل ما تقدم يتبين لنا أن الحرية ليست مجرد اختيار بين فعلين ، وإنما هي موقف شامل فيه يختار الموجود بأسره ذاته بأكلها . فنحن حينما

of. Louis Lavelle : Les Puissances du Moi, pp. 146-148 (١)

تجمل الصلة وثيقة بين الحرية والإرادة (كما فعل يسرر) ، فإننا لانعنى بالإرادة إرادة هذا الشيء أو ذاك أو إرادة هذه الغاية أو تلك بل « إرادة الذات » *vouloir de soi* . وتبعاً لذلك فإن الحرية هي أولاً وبالذات قوة وجودية تعبر عما يمكن تسميته بمخلق الذات . والفعل الحر بهذا المعنى إنما هو ذلك الذى أتعرف فيه على ذاتي ، وأخذ على ما أتقن أن أحقق فيه وبه وجودي نفسه . ولعل هذا هو السبب في أن الموجود الذى يفعل ، لا يمكن تمييزه عن الفعل الذى يحققه . فالحرية هي التى تجعلنا نعين (إن صح هذا التعبير) ولادة ذاتنا ؛ وهذه الولادة هي بلا شك سر من الأسرار . ولكن المهم أن الحرية هي التى تجعل منا أشخاصاً ، لأننا بالحرية نهب أنفسنا الوجود ، بعد أن كنا مجرد أشياء . والوجود هنا هو في الحقيقة تعبير عن نفاذنا إلى ذلك العالم الروحي الذى لا يتحقق فيه شيء مرة واحدة وإلى الأبد ، إذ لا بد فيه من السعي المستمر والعمل المتواصل والمخلق الدائب . فالعالم الروحي الذى تقودنا إليه تلك الحرية الإنسانية عالم قوامه الفعل والنشاط ، ورائده الجهاد والصراع ، بحيث أن « الولادة الروحية » لا تتكاد تنقطع فيه لحظة واحدة .

حقاً إن من السهل أن يركن الإنسان إلى القعدة وأن يستسلم للطبيعة ، فيرفض بذلك نداء ذلك العالم الروحي ، لكي يظل قائماً في تلقائياته الطبيعية (بما فيها من آلية مادية) ، ولكنه عندئذ سرعان ما ينحدر إلى هوة الجبرية المطلقة والحتمية الصارمة . وليس من شك في أن هذا الانحدار خطر جاثم يهددنا باستمرار ، وكثيراً ما تسام بعض المذاهب الاجتماعية الغاطشة في تمجيده والإعلاء من شأنه ؛ ولكن من المؤكد أننا حينئذ ندعو الإنسان إلى الانبعاث في الطبيعة والاندماج في النظام الكوني ، فإننا نقضى على صميم حريته ، لأن هذه الحرية هي التى تضطر وجوده المتناهي إلى الاعتراف بالسبب الذى يربطه باللامتناهي . فالحرية الإنسانية نشاط محرر يفصلنا عن عليا الطبيعة ،

ويخرج بنا عن نطاق الآلية الشاملة . وإذا كان البعض قد يدعونا إلى التخلي عن تلك الحرية في سبيل التمتع بسعادة رخيصة تنحدر فيها إنسانيتنا إلى هوة المادية المطلقة حيث لا تسود سوى طائفة من القيم الاقتصادية ، فإن من واجبنا أن نشور على تلك الدعوة وأن نرفض كل نفعية سهلة لا تتحقق إلا على أشلاء القيم الإنسانية السامية . فالحرية هي التي تخلع على وجودنا الإنساني كل ماله من معنى وقيمة ، لأن الذات حينما تخلق « الشخصية » في نفسها ، فإنها عندئذ تهب الكون معنى وتخلع على الحياة قيمة . وكل محاولة للقضاء على « الشخصية » هي في الآن نفسه محاولة للقضاء على الحرية ، بقصد إخضاع الذات لضرورة الطبيعة أو لقمصر المجتمع (أو الدولة) . حقا إن الإنسان هو موجود طبيعي ، ولكنه (على حد تعبير كارل ماركس) موجود طبيعي إنساني^١ . فليس الإنسان مجرد قريسة للضرورة الطبيعية وإنما هو بمفرته للكون الذي يحيا فيه يعمل على تغييره والتعديل منه ، وإن كان هو بين الحيوانات العليا أقلها تسلحا وأدناها قدرة . فإذا أضفنا أن فكرة الختمية نفسها قد فقدت على يد الحركة العلمية الأخيرة بعض صرامتها القديمة ، أمكننا أن نقول إن مصير الإنسان لم يعد مقيدا بجزيرة طبيعية صارمة ، مادامت القوانين العلمية نفسها قد أصبحت مجرد قوانين إحصائية احتمالية . أما التعلل بضرورات الطبيعة بقصد إنكار إمكانيات الإنسان ، فقد أصبح مجرد أسطورة ليس القصد منها سوى تبرير الركون إلى الدهة والتواكل . حقا إن من الممكن تفسير الكثير من الظواهر الإنسانية بالجوع إلى الغريزة (كما فعل فرويد) أو بالجوع إلى الاقتصاد (كما فعل ماركس) ولكن من الواجب أن نتذكر أن أدنى الظواهر الإنسانية لا يمكن أن تفسر تفسيراً ناجحاً إلا على ضوء فهمنا للقيم الإنسانية وللغايات الشخصية التي تتحكم في أفعال الإنسان في

K. Marx ; «Economie politique et philosophie», trad. (١)

franç. Ed. Coste, p. 78.

الطبيعة . فإذا كان من واجبا أن نرفض الروحية المطلقة التي لا تقيم أى وزن للشروط البيولوجية والظروف الاقتصادية التي تتحكم في الفرد ، فإن من واجبا أيضا أن نرفض المادية المطلقة التي لا تقيم أى وزن للشروط الروحية والقيم الأخلاقية التي تتحكم في سلوك الشخص الانساني . وهنا قد يكون ماركس محقا في قوله إن المادية المجردة والروحية المجردة تلتقيان في نهاية الأمر ؛ ولكن المهم ألا نختار هذه دون تلك ، بل أن نختار الحقيقة التي تجمع بينهما ، على الرغم مما بينهما من خلاف ^(١) . والواقع أن العلم والفلسفة يكشفان لنا دائما عن عالم لا يمكن أن يستغنى عن الانسان وعن إنسان لا يمكن يستغنى عن العالم .

بيد أن الصلة بين الإنسان والطبيعة ليست مجرد صلة خارجية ظاهرية ، وإنما هي صلة باطنية عميقة قوامها التبادل والتعاقد . فالإنسان يربى على الطبيعة بكل قوته حتى يقهرها ويغلبها على أمرها ، مثله في ذلك كمثل الطائفة التي تعتمد على الجاذبية حتى تتخلص من أسر الجاذبية . وهكذا نرى أن فعل الإنسان في الطبيعة سرعان ما يقضى على ما يمكن تسميته بالطبيعة المحضة ، لكن يفسح المجال أمام طبيعة قد شرعت في أن تأخذ صورة إنسانية . والواقع أن ذلك لا يتأتى ، ليس مجرد لنشاط اقتصادي محض وإنما هو خير مظهر لتلك الفاعلية الانسانية التي تحققها ذات قد أشربت حب اللامتزاهي . حقا إننا نرى الذات توجه نشاطها الإنتاجي في بداية الأمر نحو تحقيق بعض الغايات المادية بقصد إشباع بعض الحاجات الأولية ، ولكن هذا النشاط سرعان ما تتضاعف سورته حينما يصبح بمثابة فاعلية محررة قوامها العمل على إشباع كل مطالب الإنسان . وعندئذ لا تعود القيم الاقتصادية هي وحدها رائد ذلك النشاط الإنتاجي ، بل تصبح القيم الانسانية هي مصدر كل خلق ومبعث كل إنتاج . والحق أنه ليس للإنسان من قيمة إلا بتلك الغاية القصوى أو ذلك الهدف الأسمى ونعني

به العمل على توليد دمايم عالم إنسانى يمكن أن نحيا فيه شخصيات حقيقية^(١).

ولكن حذار من أن تتوهم أن الصلة بين الإنسان والطبيعة هى صلة توافق مطلق والنسجام تام ، كما وقع فى روع ليبنتس . ذلك لأن موقف الذات الإنسانية فى الكون لا بد بالضرورة أن يكتنفه شيء من القلق ، والتوجس ، والانفعال ، كما قد كُتِبَ على الحرية أن تظل فى جهاد مستمر وصراع متواصل ، دون أن يكون فى وسعها يوما أن تطلعن إلى انتصارها المؤقت . والحق أن العالم الذى نحيا فيه الشخصيات الانسانية لا يمكن بحال أن يحقق من الكمال ما يصبح معه عالما منتظما قد تحققت فيه الوحدة بصفة نهائية ، وإنما هو عالم مرن مفتوح دائب التحول ، وليس فيه موضع إلا لحريات مجاهدة رائدها العمل المستمر والسعى المتواصل ، وهكذا نرى أن فلسفة الحرية تجعل من الوجود الانسانى « دراما » تفاؤلية يسودها جو من الصراع والمجاهدة ، ولكنه جو لا يخلو من بلب وعظمة وجلال فالشخصية الانسانية هى فى الحقيقة « داخل » un dedans . (إن صح هذا التعبير) فى حاجة إلى « خارج » un dehors ولكنها أيضاً « داخل » فى حاجة إلى « فوق » un dessus . تكتمل به أبعاد ذات لا تكف عن العلو على نفسها ، وعلى الطبيعة الخارجية أيضاً . والحرية الإنسانية لا تتجلى بصورة واضحة إلا حينما تعمل الذات على تحقيق ضرب من التوافق بين أبعادها الثلاثة ، ألا وهى الخارج ، والداخل ، والفوق . وهذا المعنى يمكن تشبيه الحياة الإنسانية بشجرة كبيرة قد تأصلت جذورها فى أعماق التربة ، وهذه الشجرة تستمد من تلك الجذور غذاءها الحى الكامن فى باطن الأرض ، فبأتى الجذع الكبير وينقل هذا الغذاء إلى الفروع والأغصان حيث تتنسم الشجرة النور والهواء . والواقع أن من شأن « الذات الباطنة » أن تربط الحياة الخارجية التى تستمد منها الوجود

cf. E. Mounier : « Le Personnalisme », pp. 29-84.

والبقاء ، بالحياة العليا التي لا بد أن تتفتح فيها وتزهر . وكل محاولة لفصل تلك الذات عن ذلك الوجود الأسمى أو عن تلك الحياة العليا . لا بد أن يترتب عليها أن تجف تلك الذات وتذبل ، لكي لا تلبث أن تتلف وتفسى . أما إذا تحقق التصاعد والتواصل بين تلك المجالات الثلاثة . فهناك تجرى الحياة حارة دافئة ، وينعم الإنسان بشيء من الأزيان والتوافق^(١) .

وعلى كل حال ، فإن الإنسان الحر إنما هو ذلك الإنسان الذي يعرف أن حياته ليست سوى تحقيق مستمر لكل القيم المتضمنة على شكل قوى وإمكانيات في ثنايا ذاته . وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية لا تكاد تنفصل عن مشكلة الفعل ، ما دام تحويل القوة إلى فعل هو جوهر الحياة الإنسانية ومعناها الأوحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن وجود الإنسان ينحصر في حريته ، إذ الحرية ليست سوى القدرة على تحويل إمكانية ذاتية ليس لها معنى إلا بالقياس إلى صاحبها وحده ، إلى وجود موضوعي واقعي من شأنه أن يحدد مصير صاحبه ، ومصير الكون نفسه إلى حد ما^(٢) . وبهذا المعنى قد يصح أن نقول إن الحياة لا تنطوي أولياً (أو قبلية *apriori*) على أى معنى ، بل لا بد أن تأتي الحرية فتخلق عليها ما ترضى من معنى ، وتضفي عليها ما تشاء من قيمة^(٣) .

فإن الذات لا تستطيع أن تخلق المعنى من العدم ، كما أنها لا تبدع القيم بمحض حريتها ، ولكن « اختيار » الذات هو الذى يتحكم في مصير الكون بالنسبة إليها . وهذا الاختيار وحده هو الذى يخرج الذات من حالة « اللاتمين » (أو اللاتحدد) ، لكي يقذف بها إلى عالم واقعي تصبح فيه محدودة بمقتضى الإمكانيات التي صلت على تحقيقها . وهكذا نرى أن الذات لا بد أن تخلق نفسها بنفسها في داخل ذلك النطاق الذى اختارته لنفسها ، ومتقبلة حريتها

J. Chevalier : «La Vie Morale et l'Au-de là», p. 108. (١)

L. Lavelle : «De l'Acte», p. 367 (٢)

cf. J. P. Sartre : «L'Existentialisme est un Humanisme», p. 89 (٣)

الخاصة وما يترتب عليها من نتائج، متحملة لمسئوليتها الخاصة بإزاء نفسها وإزاء الآخرين . وبممارسة الذات لحريةها لا بد أن يتضاعف شعورها بمسئوليتها ، لأن « الفعل » هو الذى يجعلنا نهم اهتماماً حقيقياً بنتائج أفكارنا وأصداء مقاصدنا وآثار نياتنا . فنحن بالفعل بلو الواقع ، ونجرب العالم الخارجى ، متناسين ذواتنا ، غافلين عن أنفسنا . وكل فعل يصدر عنا — حتى ولو بدا تافهاً ضئيل القيمة — من شأنه أن عاجلاً أو آجلاً أن يمتد ويتسع ، حتى لقد يترتب عليه ما لم يكن فى الحسبان ، بل قد تمتد آثاره إلى ما لا نهاية . ومهما يكن من شيء فإن التوتر الذى يوجد بين ما قد حقق ، وما لا بد أن يحقق ، هو القوة المحركة الأولى فى الحياة الانسانية . فإذا حقق إنسان كل ما لديه من قوى مدخرة ، بحيث لم تعد لديه أية قوة جديدة يمكن أن يحققها ، فلا بد أن تكون ذاته قد أقمرت ، وإفقار الذات معناه الموت . ولكن ما دام المرء حياً ، فلن يكون فى وسع أحد أن يقول عنه ولن يكون فى وسعه هو أن يقول عن نفسه إن شيئاً جديداً لا يمكن أن ينتظر منه ! فطالما كانت الذات حية خصبة ، كان لا بد لها أن تزهر وتثمر ! وقد تعرض للذات أحداث بسيطة فتكون مدعاة لظهور أمور جديدة ، أو إيقاف أفكار كامنة ، أو تولد معان لم تكن منتظرة . وكثيراً ما تكون إمكانياتنا الكامنة مجهولة لدينا ، فتجئ أفعالنا مفاجئة لنا وللآخرين . وقد زعم أن قوانا قد استوعبت ، أو إن إمكانياتنا قد استهلك ، فإذا بنا نجد أنه من الممكن أن ينبثق من أعماق نفوسنا شيء جديد . ولهذا فإن من الخطأ البالغ أن نحكم على نفوسنا بأنها ليست أهلاً لهذا العمل أو ذاك ، مادامت التجربة كثيراً ما تظهرنا على أن فى استطاعتنا أن نعمل ما كنا نعتقد أن ليس لنا عليه يدان . . . وماذا عسى أن تكون الحرية — فى النهاية — إن لم تكن تلك القدرة على الخلق ، خلق الجدة والعمل على تحقيقها ، بل خلق وجود خصب من شأنه أن يكون لسيج وحده ، وأن يحقق فى الكون ما لا سبيل إلى تحقيقه بدونه ؟

مراجع البحث

يجد القارئ فيما يلي أسماء بعض الكتب وللقات الهامة التي تناولت بالبحث مشكلة الحرية ، سواء من الناحية الليتافيزيقية ، أم من الناحية السيكلوجية . وقد أغفلنا ذكر الكثير من المؤلفات الثانوية التي عرضت لدراسة للمشكلة من الناحية الاجتماعية أو السياسية ، دون الاهتمام بدراسة الأسس الفلسفية للحرية بصفة عامة . كذلك لم نشر إلى معظم الكتب الفلسفية التي عرضت لمشكلة الحرية ضمن غيرها من للشاكل الفلسفية العامة . أما للراجع التي ورد ذكرها عرضاً في صلب البحث ، فقد أغفلنا ذكرها هنا اكتفاء بالإشارات للفصلة في الهوامش

- 1 — G. Belot : «Une théorie nouvelle de la liberté»; in «Revue Philosophique», Année 1890, tome II., pp. 363, seq.
- 2 — N. Berdiaeff : «Esprit et Réalité.», Paris, Aubier, 1943.
- 3 — N. Berdiaeff : «Cinq Méditations sur l'existence.», Paris, Aubier, 1936.
- 4 — N. Berdiaeff : «De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme.», Paris, Aubier.
- 5 — H. Bergson : «Essai sur les données immédiates de la conscience.», Paris, F. Alcan, 1889.
- 6 — H. Bergson : «Matière et Mémoire.», Paris, F. Alcan.
- 7 — Bossuet : «Traité du Libre Arbitre.»
: «La Connaissance de Dieu.»
- 8 — E. Boutroux : «De la Contingence des Lois de la Nature.», Paris, F. Alcan, 1874.
- 9 — L. de Broglie : «Déterminisme et Causalité dans la Physique contemporaine»; in «Bulletin de la Société française de Philosophie.», séances du 12 Nov. 1929 & du 1er Mars 1930
- 10 — L. de Broglie : «La Physique Nouvelle et les quanta.», Flammarion 1937.
- 11 — L. de Broglie : «Matière et Lumière.», Albin Michel, Paris, 1937,

- 12 — L. de Broglie : «Continu et Discontinu en physique moderne.», Paris, Albin Michel, 1941.
- 13 — L. de Broglie : Les Révélation de la Microphysique; in «Deucalion.», No. 1., 1946, pp. 205-239.
- 14 — L. de Broglie : «Physique et Microphysique», Paris, Albin Michel, 1947.
- 15 — L. Brunschwig : «Le progrès de la conscience.», F. Alcan, 1927.
- 16 — L. Brunschwig : «La notion de liberté morale», in «Bulletin de la Société Française de Philosophie.», Séance du 26 Février 1933.
- 17 — J. Chevalier : «La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon.», Alcan, 1915, Lyon Rey.
- 18 — C. Cohen : «Determinism or Free-Will ?», London, Pioneer Press.
- 19 — A. Cuvillier : «Manuel de Philosophie», t. I Paris, A. Colin, 1935; Ch. XX, La Liberté, pp. 633-666.
- 20 — R. Descartes : «Les Principes de Philosophie.», éd. Boivin, (Riv. I., § 35-43., pp. 89-92.)
- 21 — R. Descartes : «Méditations en philosophie première.», 1641, Ed. Flammarion, (pp. 103-104.)
- 22 — J. L. Destouches : «Physique Moderne et Philosophie.», Hermann & Co., 1939.
- 23 — G. Dwelshauvers : «L'Exercice de la Volonté». Paris, Payot 1936.
- 24 — A. Eddington : «The Nature of the Physical World». : «Sur le problème du déterminisme.», trad. franç., Paris,
- 25 — H. Enriques : Causalité et Déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences.», Paris, Hermann, 1941.
- 26 — M. Fouillée : «La Liberté et le Déterminisme.», Paris, F. Alcan, 1872.
- 27 — M. Fouillée : «Critique des systèmes de morale contemporains.», Paris, F. Alcan, 1883 (5^e éd., 1906.)
- 28 — P. Foulquié : «La Volonté», (Collection «que sais-je ?» No. 353), Paris, P.U.F., 1949.
- 29 — F. Gonseth : (Entretiens présidés par —) : «Déterminisme et libre arbitre». Editions du Griffon. Paris, 1944.

- 30 — J. Guyau : *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction.*, Paris, F. Alcan, 1885.
- 31 — M. Grene : *«Dreadful Freedom; A Critique of the Existentialism.»*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- 32 — M. Heidegger : *«De l'Essence de la Vérité.»*, trad. franç., Paris, Vrin, 1948. cf. IV. *«L'essence de la liberté»* pp. 82-89.)
- 33 — W.E. Hocking : *«The Self; Its Body and Freedom.»*, New Haven, Yale University Press, 1928.
- 34 — W.E. Hocking : *«Science in Its Relation to Value and Religion.»*, *«Rice Institute Pamphlet.»*, April 1942.
- 35 — Le baron d'Holbach : *«Le Système de la Nature.»*, 1770.
- 36 — D. Hume : *«A Treatise on Human Nature.»*; 2 vol., Part III, Section 1., (of Liberty and Necessity.)
- 37 — W. James : *«Principles of Psychology»*, vol. II., *«The Will»*, pp. 557-579.
- 38 — W. James : *«Le dilemme du déterminisme»*; in *«Critique Philosophique.»*, 1882, pp. 127-140, 273-280, etc.
- 39 — W. James : *«Pragmatism.»*, London, 1907.
- 40 — W. James : *«The Will to Believe.»*, London, 1897.
- 41 — W.H. Johnson : *«The Free-Will Problem in Modern Thought.»*, New-York, Macmillan, 1903.
- 42 — I. Kant : *«Critique de la Raison Pure.»*, trad. franç., par Tremesaygues & Pacaud, Paris, Alcan, 1905.
- 43 — I. Kant : *«Critique de la Raison Pratique.»*, trad. franç., par F. Picavet, F. Alcan., Paris, 3^eéd., 1909.
- 44 — I. Kant : *«Fondement de la Métaphysique des mœurs.»*
- 45 — J. Lachelier : *«Psychologie et Métaphysique.»*, Paris, Alcan, 1885.
- 46 — L. Lacombe : *«La Psychologie bergsonienne.»*, Paris, Alcan, 1933. (cf. Chapitre VI).
- 47 — J. Laporte : *«La Conscience de la Liberté.»*, Paris, Flammarion, 1947.
- 48 — J. Laporte : *«L'Idée de Nécessité.»*, Paris, P.U.F., 1941.
- 49 — J. Laporte : *«La liberté et l'attention selon saint Thomas»*; in *«Revue de Métaphysique et de Morale.»*, 1934.
- 50 — J. Laporte : *«La liberté selon Descartes»*; in *«Revue de Métaphysique et de Morale.»*, 1937.
- 51 — J. Laporte : *«La liberté selon Malebranche»*; in *«Revue de Métaphysique & Morale.»*, 1938.



- 52 — L. Lavelle : «Le Moi et son Destin», Paris, Aubier, 1936.
- 53 — L. Lavelle : «De l'Acte.», Paris, Aubier, 1946.
- 54 — L. Lavelle : «Introduction à l'Ontologie.», Paris, P.U.F., 1947.
- 55 — L. Lavelle : «Traité des Valeurs.», t. I., Paris P.U.F., 1950.
- 56 — G. Leibniz : «Nouveaux Essais sur l'entendement humain.», publiés par Boutroud, Paris, Delagrave.
- 57 — G. Leibniz : «Oeuvres Philosophiques de Leibniz.», 2 vol., Paul Janet, Paris, Alcan.
- 58 — R. Le Senne : «Le Devoir.», Paris, P.U.F., nouvelle édition, 1950.
- 59 — R. Le Senne : «Introduction à la Philosophie.», 3^e éd., 1949, P.U.F., Paris.
- 60 — J. Lequier : «La Recherche d'une première vérité.», Paris, ed. Dugas, 1925.
- 61 — J. Lequier : «La Liberté.», Paris, Vrin, 1946, textes inédits présentés par Jean Grenier.
- 62 — Maine de Biran : «Essai sur les fondements de la Psychologie.», Ed. Tisserand, Paris, P.U.F., 1813 (pp. 249-264.)
- 63 — G. Marcel : «Du Refus à l'Invocation.», Gallimard, 1940.
- 64 — G. Marcel : «Homo Viator.», Aubier, Paris, 1944.
- 65 — G. Marcel : «Aperçus sur la Liberté», dans «La Nef», Juin 1946.
- 66 — G. Marcel : «Le Mystère de l'Etre», Aubier, 1952 - 53, vol. 2.
- 67 — G. Marcel : «L'Existence et la Liberté Humaine chez J.P. Sartre»; in «Les Grands Appels de l'Homme Contemporain», Editions du Temp Présent, Paris, 1946, pp. 111-170.
- 68 — H. Maudsley : «Body and Will.» London, K. Paul & Co.
- 69 — M. Merleau-Ponty : «La Phénoménologie de la Perception.» Paris, Gallimard, 1946.
- 70 — E. Mounier : «Liberté sous Conditions.», Paris, Editions du Seuil, 1946.
- 71 — E. Mounier : «Le Personnalisme.» Paris, P.U.F., 1950.
- 72 — Nabert : «L'Expérience intérieure de la liberté», Paris, F. Alcan, 1924.
- 73 — J. Payot : «L'Education de la Volonté.» P.U.F., 1947, 74^e éd.)

- 74 — J. Payot : «La Conquête du Bonheur.», P.U.F., nouvelle éd.
- 75 — A. Patri : «Remarques sur une nouvelle doctrine de la liberté»; in «Deucalion.», 1946, No. 1., pp. 75-92.
- 76 — F. Paulhan : «La Volonté», Paris, 1900.
- 77 — M. Pradines : «Traité de Psychologie Générale.», t. II, Paris, P.U.F., 1947.
- 78 — Th. Reid : «Oeuvers», trad. Jouffroy, t. VI.
- 79 — Ch. Renouvier : «Les dilemmes de la métaphysique pure.», Paris, F. Alcan, 1927, nouvelle édition.
- 80 — B. Russell : «Our Knowledge of the Exteranal World.», Allen, 1926, Lecture VIII.
- 81 — J.P. Sartre : «L'Etre et le Néant.», Gallimard, Paris, 1943. Nagel, 1946. Nagell, 1946.
- 83 — J.P. Sartre : Préface aux «Classiques de la Liberté», reproduite sous le titre «Introduction à la lecture de Descartes».
- 84 — A. Schopenhauer : «Le Monde comme Volonté et comme Représentation.», 3 vol., trad. franç. par A. Burdeau.
- 85 — A. Schopenhauer : «Essai sur le Libre Arbitre.» tr. par Reimach.
- 86 — A. Schopenhauer : «Le fondement de la morale.», trad. franç. par Burdeau.
- 87 — Ch. Secrétan : «La Philosophie de la Liberté.», Paris, F. Alcan, 1849.
- 88 — B. Spinoza : «L'Ethique.» traduction nouvelle par Ch. Appuhn, 2 vol., Paris, Garnier, 1934.
- 89 — H. Tame : «De l'Intelligence», 1870.
- 90 — St. Thomas d'Aquin : «Summa Theologica», I., (q. 18.)
- 91 — St. Thomas d'Aquin : «Summa Contra Gentiles», Lib. I.
- 92 — L. de Wœhlens : «Une Philosophie de l'Ambiguïté : L'Existentialisme de M. Merleau-Ponty», Louvain, 1951.
- 93 — J. Wahl : «Etudes Kierkegaardienness», Vrin, Paris, 2 éd., 1949.
- 94 — J. Wahl : «The Philosoyher's Way.» Oxford Un. Press, N.Y. 1948.
- 95 — J. Wahl : «Traité de Métaphysique», Payot, Paris, 1953.
- 96 — «La Liberté», Actes du IVe Congrès des Sociétés de Langue Française, Neuchâtel, Septembre 1949, Labacornière. «Être et Penser», No 29.

فهرس الاعلام

- بلانك (پلانك) M. Planck : ۱۰۴ ، ۱۱۵
 بلوندل M. Blondel : ۱۵۲
 بور Bohr : ۷۲
 بوسويه Bossuet : ۱۸ ، ۱۲۹
 بران (مېن دی) Maine de Biran : ۲۴ ، ۲۵ ، ۲۶
 بېل Bayle : ۳۴ ، ۱۷۱
 پېرس Ch. Peirce : ۴۹ ، ۵۰ ، ۱۹۷
 توحیدی (أبو حیا ال) : ۳ ، ۱۷ ، ۱۵۵ ، ۱۵۶
 توما الاکونی (القنيس) St. Thomas d' Aquin : ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱
 تين H. Taine : ۵۷ ، ۵۸
 جارودی Garaudy : ۸۱ ، ۹۷
 جيز Gibbs : ۱۱۵
 جيمس (وليم) W. James : ۷۰ ، ۱۸۷ ، ۱۹۴ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ، ۱۹۷
 جينز (سير جيمس) Jeans : ۱۱۲ ، ۱۲۲ ، ۱۲۳
 دتوش Destouches : ۱۰۸ ، ۱۱۶ ، ۱۱۹
 دلبوس Delbos : ۴۳
 ديراک Dirac : ۱۰۹
 دیکارت Descartes : ۶ ، ۲۴ ، ۱۲۵ ، ۱۲۶ ، ۱۲۷ ، ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۸۵ ، ۱۹۸
 ابن رشد : ۱۵۳ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷
 اپیکتاتوس Epictetus : ۵۱
 اپیکور Epicure : ۵۰ ، ۵۱
 أحمد امين : ۱۵۳ ، ۱۵۵
 ادنچتون A. Eddington : ۱۰۴ ، ۱۰۸ ، ۱۱۳ ، ۱۱۷ ، ۱۲۰
 ارسطو Aristote : ۱۳۵
 اسپینوزا Spinoza : ۲۰ ، ۳۴ ، ۳۶ ، ۵۴ ، ۵۸ ، ۱۶۳ ، ۱۶۴
 ۱۶۵
 اسپنجلر Spengler : ۶۳
 افلاطون Platon : ۴۹
 انجلز Engels : ۸۵ ، ۸۹ ، ۹۰ ، ۹۱
 اينشتين Einstein : ۶۲ ، ۱۱۵
 بانري A. Patri : ۲۲۲ ، (ه)
 بارودی D. Parodi : ۱۰۶
 بايو J. Payot : ۱۸۶ ، ۲۵۶
 برادين Pradines : ۷۴
 بران F. Perrin : ۱۰۸
 برجسون H. Bergson : ۲۱-۲۳ ، ۹۱ ، ۹۲ ، ۱۲۴ ، ۱۳۹
 ۱۴۱-۱۵۱ ، ۱۷۵ ، ۲۷۲
 برديايف Berdiaeff : ۷۰ ، ۷۱ ، ۲۴۰ ، ۲۵۸ ، ۲۷۲
 برمنيدس Parménide : ۴۹
 برنشفيک Brunswick : ۱۱
 بروی (لویس دی) L. de Broglie : ۱۰۴-۱۱۱ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸
 برييه E. Bréhier : ۱۶۷ ، ۱۸۰

- عمر بن الخيام : ۱۶۹
مزالی (ابو حامد ال) : ۱۸
مال (جان) Wahi : ۵۳ ، ۴۳ ، ۵۷
، ۱۲۷ ، ۱۲۸ ، ۱۲۴ ، ۲۴۳ ، ۲۰۹ ، ۱۴۱
نالمی Valéry : ۱۲۱
فشنه Fichte : ۲۲۸-۲۳۷
نولتر : ۵۷ ، ۵۶
نولکیه P. Foulquié : ۷۵ ، ۴۷
، ۷۷ ، ۱۴۸ ، ۱۰۶ ، ۱۱۴ ، ۲۰۸
نوییه Fouillée : ۳۷ ، ۲۱
، ۵۳ ، ۱۳۹ ، ۱۶۲ ، ۱۸۱ ، ۲۴۲ ، ۲۴۱
تشری (ا) : ۱۵۴
کلابادی (ال) : ۱۵۳
کانت Kant : ۳۸ ، ۱۹ ، ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۲ ، ۴۳
، ۴۴ ، ۴۵ ، ۶۰ ، ۱۹۶
کوجیف Kojève : ۷۲
کیرکگارڈ Kierkegaard : ۱۱ ، ۶۳ ، ۲۰۹
لابلاس Laplace : ۱۰۰
لافل (لویس) Lavelle : ۶ ، ۲۶
، ۲۹-۳۱ ، ۶۷-۶۹ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۷۶-۱۷۹
، ۲۰۳-۲۰۶ ، ۲۴۵ ، ۲۴۶ ، ۲۴۷-۲۴۸
، ۲۴۹ ، ۲۵۰ ، ۲۵۱-۲۶۰ ، ۲۶۱
لالاند Lalande : ۱۶ ، ۱۰۱ ، ۱۴۹

- دیموقریطس Démocrite : ۴۹
دیوی Dewey : ۸۲
رسل (برتراند) Russell : ۴۶ ، ۴۷
رنووییه Renouvier : ۱۸ ، ۱۸۱ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳
رواقیون Stoiciens : ۲۰ ، ۵۰ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۶۳
روسو Rousseau : ۸۹
ریشنباخ Reichenbach : ۱۰۳ ، ۱۰۴
ریکور Ricœur : ۲۷ ، ۲۹ ، ۶۵ ، ۶۷
زکریا ابراهیم : ۲۵ ، ۸۰ ، ۲۱۴
زمل Simmel : ۶۳
سارتر (جان پول) J.-P. Sartre : ۶ ، ۱۰ ، ۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۱۶۰
، ۲۰۰-۲۲۱ ، ۲۲۷ ، ۲۲۸ ، ۲۲۹ ، ۲۵۲ ، ۲۵۹ ، ۲۷۰
سپنسر Spencer (هربرت) : ۵۸ ، ۵۹
سقراط Socrate : ۱۱
ستالین Staline : ۸۶
سکرتان Secrétan :
شهرستانی : ۱۵۳
شوبنهاور : ۵۹ ، ۶۰ ، ۶۱ ، ۶۲
شنبر Sterner : ۶
شفالییه Chevalier : ۲۷۰
شیلر (ماکس) Max Scheler :
۱۸۶

مونیه Mounier : ۱۲۲ ، ۱۳۰ ،
۲۲۳ ، ۲۲۴ ، ۲۲۵ ، ۲۳۸ ،
۲۵۰ ، ۲۶۹

میرلو پونتی (موريس)
Meileau-Ponty
۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۲۱۸ ، ۲۱۹ ،
۲۳۶-۲۲۹

میل J.-S. Mill : ۳۵ ، ۵۵
نیتشه Nietzsche : ۶ ، ۶۲ ،
۶۳

هوبز Hobbes : ۳۴ ، ۵۵
هوسرل Husserl : ۸۱
هوکینگ W. E. Hocking :
۵۹ ، ۱۸۸ ، ۱۹۰ ، ۱۹۱ -
۱۹۲ ، ۱۹۳ ، ۱۹۴ ، ۲۵۳ -
۲۵۶

هگل Hegel : ۷۲ ، ۸۳ ، ۸۴ ،
۹۴

هیدگر Heidegger : ۴۸
هیزنبرج Heizenberg : ۱۵۳ ، ۱۸۹
هیلدرلن Hölderlin : ۶۲
هیوم Hume : ۵۶۵۵

یاسپرز Jaspers :
۲۶ ، ۲۷ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۳۲ ،
۴۸ ، ۶۳ ، ۶۴ ، ۶۵ ، ۶۶ ،
۱۶۹-۲۶۶

یوسف مراد : ۵۳ (هـ)

لانجیان Langevin : ۱۱۵ ، ۱۱۹
لدانتک Le Dantec : ۳۳ ، ۳۴
لسن R. Le Senne : ۲۲۷ ، ۲۴۰ ،
۲۴۱ ، ۲۵۰ ، ۲۵۶
لوکیه Lequier : ۹۱ ، ۱۶۷ -
۱۶۹ ، ۱۸۰ ، ۱۸۱ ، ۱۸۳
لینتس Leibniz : ۲۵ ، ۴۲
۵۴ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ ،
۱۳۴ ، ۱۳۵ ، ۱۳۶ ، ۱۳۸ ،
۱۷۲

لیفریه Leverrier : ۱۰۱
لیفی (H. Lévy) : ۱۰۹ ،
۱۱۲ ، ۱۱۳
لوماریه Le Marié : ۲۳ ، ۳۷ ،
۷۸
لیوکیس Leucippus : ۴۹

مارسل (جبریل) G. Marcel : ۲۶ ،
۳۱ ، ۳۲ ، ۳۳ ، ۱۳۷ ، ۱۷۳ ،
۱۸۳ ، ۱۸۴ ، ۲۰۶ ، ۲۱۰ ،
۲۳۸ ، ۲۴۸ ، ۲۵۸
مارکس (کارل) K. Marx : ۸۴ ،
۸۵ ، ۸۶ ، ۸۷-۹۵ ، ۲۲۴ ،
۲۶۸ ، ۲۶۷

ماریتان (جاك) Maritain : ۱۷۰ ،
۱۸۳

ملیرانش Malebranche :
۱۵۳ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲

موروا (آندریه) Maurois : ۱۴۸
مونتنی Montaigne :

دليل المصطلحات

Absolu	مطلق	Cération	خلق — ابداع
Abstraction	تجريد	Créativité	التدرة على الخلق
	محال — لا معقول — عبث	Criticisme	المذهب النقدي
Absurde			
Acte pur	فعل محض	Déterminisme	حتمية
Action	فعل — عمل	« scientifique »	« علمية »
Action libératrice	فعل محرر	« psychique »	« نفسية »
Activité	فاعلية — نشاط	« théologique »	« لاهوتية »
Affirmation	تقرير — اثبات	Dilemme	قياس احراج
Alternatives	اطراف اختيار	Doute	شك — ارتياب
Ame	نفس	Durée	ديمومة — زمان حي
Animisme	احياء	Dynamisme	ديناميكية
Association	ارتباط — تداعي	Effort	جهد (عين دي بيران)
Attention	انتباه	Engagement	عهد — التزام
Authenticité	شرعية	En-soi (l')	الموجود في ذاته
Autonomie	استقلال ذاتي	Epiphénomène	ظاهرة عرضية
Autre (l')	الآخر	Espace	مكان
		Etendue	امتداد
Caractère	خلق — طابع	Etre	كيونة — وجود (علم)
Catégorie	مقولة — طائفة	Existence	وجود (انسانى)
Causalité	علية	Existentialisme	وجودية
Causalité psychique	علية نفسية		
Cause occasionnelle	علة مصادفة	Fatalisme	جبرية — قضاء وقدر
Clinamen	انحراف	Fiat	كن (أمر الخلق)
Concept	مفهوم — تصور	Finalité	غائية
Consentement	قبول — موافقة	Fin	منتهى
Contingence	حدوث — امكان	Forme	صورة
Conversion	انقلاب — تحول		

Grâce	نعمة — لطف الهى	Monisme	واحدية
Hasard	صفة — اتفاق	Motif	باعث
Hasard intérieur	صفة باطنة	Motivation	تسبيب بالباعث
Homo viator	انسان عابر	Mystique	صوفى
Humanisme	نزعة انسانية	Naturalisme	نزعة طبيعية
Hypothétique	شرطى	Nature	طبيعة
		Néant	عدم
Idéalisme	مثالية — تصويرية	Néantisation	امحاد — ملاءمة
Idée-force	فكرة فاعلة (ذات قوة)	Nécessité	ضرورة
Identité	هوية — ذاتية	Nécessitarisme	مذهب الضرورة
Immanence	كمون — بطون	Négation	سلب — نفى — انكار
Imprévisibilité	استحالة التنبؤ	Non-moi	لا — أنا — «غير الذات»
Inhibition	كف — منع — صد	Noumènes	حقائق — معقولات
Indéterminisme	لاحتمية — (اختيار)		
Indétermination	لا تعين — لاتحدد	Objectivisme	نزعة موضوعية
Initiative	مبادأة	Obstacle	عائق — عقبة
Intuition	حدس	Occasionalisme	مذهب المصادفة
Irrationnel	لا معقول	Occulte	غيبى
		Ontologie	علم الوجود
Liberté	حرية	Panthéisme	وحدة الوجود
« d'indifférence »	« عدم الاكتراف »	Participation	مشاركة
« majeure »	« راشدة »	Passions	اهواء
Liberté mineure	حرية قاصرة	Passivité	سلبية — انفعال
Liberté militante	حرية مجاهدة	Personne	شخص
Libération	تحرير	Personnalisme	نزعة شخصية
Libre Arbitre	حرية الارادة	Phénoménologie	بحث الظواهر
		Pluralisme	نزعة تعددية
Mécanisme	آلية	Possibilité	امكان
Mélorisme	مذهب اطراد الحسن	Possible	ممکن
Mobile	دافع	Postulat	مسلمة — مصادرة
Moi (le « ذات »	ال « أنا » — ال « ذات »		
Monade	ذرة روحية — جوهر فرد		

Pour-Soi (le) الموجود لذاته
Pouvoir قدرة — استطاعة
برجماتية (نزعة عملية)
Pragmatisme
Probabilité احتمال
Probabilisme نزعة احتمالية
Puissance قوة
Purification تطهير

Quanta نظرية الكم
Quantité كم
Quantique كمى
Raison سبب — مبرر عقلى
Raison suffisante سبب كاف
Rationalisme فلسفة عقلية
Réalisme نزعة واقعية
Réel (le) الواقع — الموجود الواقعى
Réflexion تأمل عقلى — تفكير
Relatif نسبى
Relativisme نسبية
Remords تائب الضمير
Responsabilité مسئولية
Retour éternel عود أبدى

Salut خلاص — نجاه
Sélection اختيار — انتخاب
Sens معنى — اتجاه
Sensation احساس

Sentiment عاطفة
Situation موقف — ظرف
Soi authentique الذات الأصيلة
Spiritualisme نزعة روحية
Subjectif ذاتى
Substance جوهر
Synthèse مركب

Temps زمان
Tendance ميل
Théologie علم اللاهوت
Théologique لاهوتى — الهى
Transcendant علوى — منعال
Transcendance تعال — مفارقة

Volonté ارادة
Volonté libérante ارادة محررة
Volonté libre ارادة حرة
Vue associationniste نظرية ترابطية
Valeur قيمة
Valeur Absolue (Dieu) قيمة مطلقة (الله)
Valeur agissante قيمة فاعلة
Vérité حق — حقيقة

دار الطباعة الحديثة
والتي هي الأولى من نوعها في مصر
٩٠٨٢١٩ - ٩٩٩٩٩

مشكلات فلسفية

للدكتور زكريا إبراهيم

١ — مشكلة الحرية .

٢ — مشكلة الإنسان .

٣ — مشكلة الفن .

Bibliotheca Alexandrina



0450438